جون هوفر

ابن تيمية

حياته وفكره

ترجمة:
عمرو بسيوني

نديم للترجمة



ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن تيمية
حياته وفكره

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع   دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

جون هوفر

ابن تيمية

حياته وفكره

ترجمة

عمرو بسيوني





العنوان الأصلي للكتاب

IBN TAYMIYYA
Jon Hoover
Copyright © Jon Hoover 2019

ابن تيمية

حياته وفكره

ترجمة: عمرو بسيوني

الطبعة الأولى، 2020

عدد الصفحات: 224

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-082-9

الإيداع القانوني: السداسي الأول/2020

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي من أصحاب الحقوق.

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي المؤلف ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

تقديم المترجم 9

المقدمة 23

الفصل الأول: السيرة المبكرة وغزوات المغول 29

السنوات التأسيسية 29

المظهر، والشخصية، والعلاقات الشخصية 31

الاشتغال المبكر بالفقه 34

الاشتغال المبكر بالكلام 36

الغزو المغولي عام (1299-1300م) 38

غزوات المغول من (1300-1301م)، و(1303م) 47

المسيحيون في أعقاب المغول 50

الفصل الثاني: السيرة المتأخرة والمحاكمات الرئيسة 53

الصراع مع الصوفية 53

المحاكمات الدمشقية عام (1306م) حول الاعتقاد 57

الاعتقالات في مصر بسبب الكلام والتصوف (1306-1310م) 59

السنوات الأخيرة في مصر (1310-1313م) 62

العودة إلى دمشق: التدريس والكتابة 65

الثورة النُّصَيْرِية (1318م) 74

المحاكمات بسبب يمين الطلاق 75

الحَبْس الأخير بسبب مسألة الزيارة (1326-1328م) 78

الفصل الثالث: أولوية العبادة 83

العبادة والتكوين الطبيعي للإنسان 85

روحيّة المحبّة 88

الأمر والخلق 93

الولاية 98

الفصل الرابع: العبادة، والشرع، والبدعة 101

العبادة والشرع 101

طقوس العبادة: الشرعية والمبتدعة 105
السّماع والغناء 108
المصلحة والشرع 110
الأعياد المبتدعة والمولد النبوي 112
زيارة القبور والشفاعة 115
ابن تيمية والصوفية 118
الفصل الخامس: السُلطة الفقهية واستمداد الشرع 123
نظام الفقه المذهبيّ السُنّي 123
العودة إلى القرآن والسُنة 125
تحريم الشْطرَنج 129
بطلان طلاق الثلاث 136
الفصل السادس: النفعية الاجتماعية والأخلاق السياسية 143
الأخلاق الاجتماعية 145
الخلافة 150
الولاية العامة والشريعة 155
السياسة الشرعية 158
الفصل السابع: الله والخلق 169
اللاهوت الكلامي 170
الباطنية 173
التفويض 173
التفسيرية الدفاعية 174
الله في السماء على العرش 180
إله الفلاسفة والمتكلّمين الأزلي اللازمني 184
الله يريد لغاية وحكمة، ويخلق من الأزل 186
الفصل الثامن: الله والإنسان 191
العدل والشر والفِعْل الإنساني 192
عصمة الله للأنبياء 197
دلائل النبي الصادق 200
المسيحية: درسٌ في الدين المبتدَع 203
المصير النهائي للكفّار 207
الفصل التاسع: الخاتمة 211
البيلوغرافيا 217

إلى صديقي البحّاثة أبي رائد محمد عنان
إلى روحك الطيبة التي امتزج بها العلم فصار لها طبيعةً بعد الطبيعة،
أعبِّر لك عن امتناني لكل الذكريات المشتركة، والتي تعلمتُ فيها منك
الجلَدَ في البحث والقراءة، في السراء والضراء، وفي عزّ الألم.
لم أنسكَ قطُّ، ودعائي لك يتواصل.



تقديم المترجم

السؤال الأول: لماذا نحن بحاجة للقراءة عن ابن تيمية؟

ما زال هذا السؤال رغم تكراره متجدِّدًا وقابلًا لإثراء الإجابة. في فترةٍ ما كان كثير من الناس في حاجة للقراءة عن ابن تيمية لأجل أنه الرافد الأساس لمدرسة ومشروع ديني كان يصبغ المزاجَ الإسلامي العام لعقودٍ، ألا وهو السلفية. احتاج جمهور المشروع ومراقبوه وخصومه من ذوي المشارب المختلفة على حدٍّ سواء أن يرجعوا لهذا التراث لذلك الرجل القديم، كي يفهموا أسس هذا المشروع ومقولاته.

وفي فترةٍ ما مقارنة لتلك الفترة احتاجت مجموعةٌ من أصحاب مشروعٍ آخر، يتقاطع مع مشروع السلفية، ألا وهو المشروع الإصلاحي، أن تنقِّب في تراث الرجل الذي أمدّهم بأدوات مذهلة يمكن معها تحريك المياه الراكدة في العالم الإسلامي، وبخاصة على مستوى مقاومة التقليد الفقهي وترسخ الشكلية والتعقيدات الكلامية، فضلًا عن شيوع الخرافة والبُعد عن الواقع والتفاعل مع حقائقه الحالية.

وفي فترةٍ ما لاحقة لتلك الفترة السابقة، وبخاصة مع العقدين الأخيرين من القرن المنصرم، احتاجت شرائحُ مختلفة من المسلمين وغير المسلمين أن تنعطف على تراث الرجل الذي أصبح سلاحًا خطيرًا بأيدي الاتجاهات القتالية الإسلامية فيما عُرف بحركة الجهاد العالمي. وهنا بدأ التنازُعُ على تراث الشيخ المملوكي القديم يأخذ طابعًا دوليًّا وراهنيًّا. كان تراثُ ابنِ تيمية جدليًّا دائمًا بين

المسلمين، ومتنافَسًا عليه في بعض الأحيان ولكن في مستويات داخلية بين السلفيين أنفسهم في بعض المسائل التي تنازعوا مرجعيَّته فيها (مسائل مثل العذر بالجهل ومنزلة العمل في الإيمان)، ولكنّ خروج ذلك التنازع على تراثه بين مشروعي الجهاديين واللاجهاديين ارتقى به إلى مستوى أكثر عمومًا وعالميّة وراهنية. أصبح لابن تيمية في كثيرٍ من الأحيان صورتان متناقضتان، لفكره وعقله وزمنه ولتراثه، وليس فقط لبعض آرائه.

وبعد الهدوء النسبي لذلك التنازع، نجمت فترةٌ حالية، بدأت تنظر بعد مرحلة الاتجاهات المتعصبة مع أو ضد الرجل: إلى الشيخ وتراثِه نظرةً مختلفة، وتكوَّنَ إقرارٌ بأن هناك في هذا التراث محصولًا واسعًا من الاتجاهات والأفكار والإمكانيات التي يمكن البحثُ فيها، من غير الاقتصار على التوظيف الأيديولوجي أو مجرد الانتصار مع أو ضد قولٍ ما أو فرقةٍ ما. بعبارةٍ أخرى: ظهرت الأهمية التاريخية لابن تيمية ومشروعه، وهي الأهمية التي ضاعت دائمًا في خضمّ السياقات الجزئية التي تناولت أفكارَه. تلك الأهمية التاريخية التي أصبحت تولِّد باحثين يمكنهم أن يقولوا على سبيل المثال إن ابن تيمية يقول بمقالاتِ أعتى الجماعات القتالية المتطرفة، ولكن هذا لا يعني أنه لو كان يعيش الآن لكان سيُقِرُّها على ذلك، لأن ابن تيمية ببساطة كان من أهم الفقهاء المصلحيين والمفكّرين السياسيين في عصره، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون ابن تيمية في عصرٍ آخر، كعصرنا؛ غيرَ مصلحي وغيرَ سياسي.

ومن هذا المنطلق خرجت دراسات مهمة متنوعة، وعامتها في العالم الغربي!، ربما يكون بعضُها قد سبق تلك المرحلة زمنيًا، ولكن انجلاء غبار الأيديولوجيا ولو نسبيًا سمح لها بالظهور والتأثير مرةً أخرى في المجال العلمي. انطلق دراساتٌ مهمة متنوعة تدرس الجوانبَ المختلفة من شخصية ابن تيمية وعصره وأفكاره وتراثه، ليس لمجرد الوصول إلى تقييم أخلاقي أو معرفي لها فحسب، ولكن أيضًا للوقوف على إمكانات وأدوات وتقنيات الرجل في التعامل مع ظروف عصره العلمية والاجتماعية والسياسية، كيف عالج التقاليد والأدبيات

المشتبكة لعصره، كيف تعاطى مع التكوينات الذهنية والتاريخية والمؤسسية المغلقة للمجتمع العلمي في عصره، كيف تعامل الفقيه مع السياسي وما الحدود التي اشتبك معها وتلك الأخرى التي تجنّبها، كيف التزام أخلاقياتِ البحث العلمي والأخلاقيات المجتمعية والدينية المختلفة.

وهذا يقودنا إلى السؤال التالي عن الحاجة لمدخلٍ حول فكر ابن تيمية.

السؤال الثاني: لماذا نحن بحاجة لقراءة مدخل عن ابن تيمية؟

بطبيعة الحال كانت هناك العديدُ من الدراسات والأبحاث التي تناولت ابنَ تيمية في العصر الحديث في العالم العربي. ولكن كان الغالب على هذه الدراسات إما دراسة مسائل مفردة عقدية أو فقهية، أو التوسع بالبحث في مجالاتٍ علمية لدى ابن تيمية كالاعتقاد أو الفقه أو التصوف أو حتى أصول الفقه، وذلك فضًلا عن الكتابات المعتادة في الردود عليه وانتقاده، أو تمجيده وبيان مآثره وفضائله أو شرح بعض كتبه ورسائله.

لكن ظلت الحاجة لمدخلٍ شاملٍ عن ابن تيمية، يقدم الملامح العامة لعصره وحياته وأفكاره المتنوعة في إطار ناظم جامع مختصر، وهو المدخل الذي لا أعلم عن وجوده في العربية اللهم إلا أن يكون كتاب الشيخ محمد أبي زهرة عن ابن تيمية، الذي وإن كان حسنًا بحسب معايير عصره، ولكن عابه كثرة الاستطراد، وقلة المصادر، كما أن عامة الكتاب ذهب للبحث الفقهي والأصولي وبشكلٍ مجالي مرتّب على المباحث المألوفة وبخاصة في الأصول مع كثرة بحثه في المسائل الفقهية، وكذا احتيازه لمزيد من الترتيب.

فالمقصود أن الحاجة ظلَّت قائمة لمدخَلٍ جامعٍ مختصَر يتضمن ما تقدّم ذكره، ويكون مناسِبًا للوضع الراهن للأبحاث العلمية وطرائقها. وهذا ما يؤدّي بنا إلى الكلام عن مزايا هذا المدخل الذي بين يديك، ولكن نؤجّل ذلك لما بعد السؤال الثالث، الذي يبدو أنه بمثابة العقبة لدى البعض أمام النظر إلى تلك المزايا والانتفاع بها. ومن ثم فنحن بحاجةٍ لتجاوُز ذلك السؤال للوصول إلى فائدة هذا المدخل إذن.

السؤال الثالث: لماذا نحن بحاجة لقراءة مدخل كتبه كاتبٌ غربيٌ ليس بمسلم عن ابن تيمية؟

بصورةٍ عامّة، ثمّة تجاوزٌ عمَلِيٌّ - وعلمي أيضًا إلى حدٍّ كبيرٍ - لهذا السؤال. فنحن فعليًا نقرأ عن الإسلام من غير المسلمين منذ عقودٍ. صحيحٌ أن هذه القراءة كانت دفاعيةً وتربصية أول الأمر، وكان لذلك دوافعُه الموضوعية في كثيرٍ من تلك الكتابات أيضًا، ولكنْ يمكن القول إن الحال تغيَّر في آخر عقدين أو ثلاثة تقريبًا، وأصبح هناك نوعٌ من التداول المعرفي والاقتناع بأن العلم يصبح شيئًا فشيئًا مجالًا مفتوحًا يسع أن يكتب فيه الجميع، كما نكتبُ نحن عن الغرب وأفكاره ورموزه، فكذلك يكتب الغرب عنّا وعن أفكارنا وعن رموزنا، ويبقى التقييم والأخذ والرد مفتوحًا للجميع وفق الأدوات العلمية المتاحة.

والأهم مما سبقت الإشارةُ إليه حول الشعور بعولمة المعرفة في تلك الحقبة، أنّ هناك إقرارًا - صامتًا - في كثيرٍ من الأحيان بأنّ كثيرًا من المنتج الأكاديمي الغربي حول الإسلام يتسم بسماتٍ جودةٍ غير متحقِّقة في كثيرٍ من المنتج العربي أو الإسلامي. الأمر ببساطة هو كما سأل فؤاد زكريّا ذات مرَّة: «دعني أسأل، ما الذي يدفع أيَّ باحثٍ أو مثقَّفٍ أو شاب عربي إلى الاطلاع على كتب وأبحاث المستشرقين، بلغاتها الأصلية أو مترجمة، إذا كان عنده دراسات عميقة بلغته وبمثقفيه بما فيه الكفاية، وبحيث لا تدفعه إلى البحث في (سموم المستشرقين)؟!».

ورغم أن ذلك الإقرار (الصامت) مفيدٌ عمليًا على الأقل في التعاطي مع تلك الدراسات والأبحاث الغربية حول الإسلام، لكن يبدو أننا بحاجة لبعض (الكلام) أيضًا حول تلك السمات الإيجابية في هذه البحوث، ومسوِّغات الحاجة إليها وفوائدها.

بصفةٍ عامة تتسم كثيرٌ من الكتابات الغربية - والكتابات المتأثرة بمنهجها البحثي عربيًا - بقدرةٍ كبيرة على الاستقراء والجمع الواسع للمادة الأولية، وهذا

أمرٌ لا نجده في أغلب الكتابات العربية، وبخاصة الديني منها في دوائره الدينية، فكثيرٌ من تلك الكتابات تقتصر في موادّها على القريب الذائع، بل لا تستوفيه أيضًا. لقد سألتُ مرةً في لحظة ودٌ أحد أكثر أصحابنا عميقي المعرفة من المتحمسين الصادقين للإسلام مع عداوته ونفرته الطبيعية من غير المسلمين وكتابتهم عن الإسلام: هل تعرف أحدًا من المسلمين كتب أو كان يمكن أن يكتب مثل كتاب غولدتسيهر - في عصره - عن مذاهب التفسير الإسلامي فضلًا عن كتاب كوك حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وذلك بغضّ النظر عن مخرجاته أو تحيزاته الأيديولوجية، ولكن الكلام عن القدرة والجَلَد العلميين في جمْع المواد -: فأجاب: لا. لدينا مشكلةٌ إذن، ولكن من المهم فقط أن نلعن المستشرقين، حتى وإن كنا نيامًا لم نبذل عُشر جهدهم البحثي والعلمي، صوابًا أو خطأً. يشبه الأمر ما ذكره بدوي عن بعض من ينقِّر في أعمالٍ كبيرةٍ جليلةٍ للمستشرقين، على غرار عمل بروكلمان عن تاريخ الأدب العربي، واصطياد بعض الأخطاء الجزئية فيه، ليهدم عملَه، وهو غير قادرٍ أصلًا على مقاربة إنتاج مثل هذا العمل: «وكان من الطبيعي أن يقع في مثل هذا العمل الجبار أخطاء في أرقام المخطوطات، وفي التواريخ، فضلًا عن الأخطاء الناجمة عن المصادر التي استعان بها، وخصوصًا فهارس المخطوطات. ونحن نعلم بالممارسة أنه لا بد من وقوع أخطاء - وربما عديدة - فيها، وخصوصا في تحقيق هوية المؤلفين، لأن كثيرا من المخطوطات لا يحمل أسماء مؤلفيها. ولهذا فإنَّ الجهال والمتطفلين والعاجزين هم وحدهم الذين يتباهون بإبراز غلطة هنا لو غلطة هناك في عمل بروكلمان العظيم هذا، وينبغي أن يقال لهم قول الحطيئة: أقلوا عليهم - لا أبا لأبيكم - من اللوم * أو سدوا المكان الذين سدوا. وهم طبعا لم يسدوا أي مكان، ولا واحداً من ألف مما يسده بروكلمان بكتابه هذا».

كذلك تتسم الأبحاث الغربية بالتاريخانية، فهي مهتمة جدًّا ببيان السياق التاريخي والثقافي والسياسي للأفكار، وتأثيرها فيها وتأثرها بها، وهذا أمر يكاد

يغيب عن أكثر كتاباتنا الشرعية والعلمية، وإن وُضِعت في كتابة كانت كذر الرماد في العيون، كالمقدمات والفصول التمهيدية التي لا يقرأها أحدٌ عن عصر المؤلف أو الشخصية، التي تعرفُها عزيزي القارئ في الرسائل العلمية المسماة أكاديمية وغيرها من كتب، والتي هي سرد مدرسي تاريخي، لا يبيّن علاقات التأثير والتأثر ولا ينفذ لحقائقها وملامحها سواء في العلم عمومًا أو تراث العالم المعين.

وقريبٌ من الأمر السابق: اهتمام الكتابات الغربية بالمنظور المقارن، فبه تتبيَّن موارد العالم، وخلفياته العلمية والفكرية، والأنساب الفكرية، وبه تظهر السجالات المعاصرة في المجتمع العلمي وعلائقها وصلة ذلك العالِم المعين أو الكتاب المعيَّن أو التراث المعيَّن بالعالم. في حين أن كثيرًا من كتاباتنا العلمية تتحدث عن العلوم والعلماء وكأنهم كائنات تعيش في الفضاء، ولا يذكرون من ذلك إلا القريبَ الواضح الذي يقدم جديدًا.

ومن أهم تلك المميزات في كتابات الغربيين: البحث المفهومي الكلي. وقد أشار بعض الباحثين العرب المحتكين بالغرب فيما قرأتُ مؤخرًا - د عصام عيدو - إلى تلك الملاحظة المنهجية المهمة، وكنتُ قد تأملت فيها كثيرًا فيما مضى. وهي أن العقل العربي ينزع في كثيرٍ من الأحيان إلى النظر في التفاصيل والجزئيات، في حين ينزع الغربي إلى النظر في الكلي والعام، ولست أدري ما تأثيل هذه الظاهرة، وهل لذلك علاقة بخلفية الفكر الغربي اليونانية التي كانت تقدِّر الكلي والعام والمجرد على حساب الجزئي والطبيعي، أم أن السبب في ذلك تعمُّق العلوم الإنسانية في الغرب. فإنك إذا عرضتَ نصًّا عن الطلاق - على سبيل المثال - على باحثين عربي وغربي، فإن أوَّل ما قد يهتم به الأول هو تفاصيل المسألة، والفروق بين الألفاظ التي يقع بها الطلاق ولا يقع، وربما تحرير بعض الخلافات الفقهية المتعلقة بالموضوع، في حين قد يفاجئك الثاني بملاحظته عن النزعة الصورية الفيلولوجية التي تحكم عقل الفقيه الذي يفرِّق بين لفظين أو أكثر متقاربة جدًّا في الوضع ومتساوية في الاستعمال العرفي لاعتبارات

فيلولوجية قد لا تخطر ببال المتكلِّم، ثم ينشط لجمع نظائر ذلك وآثاره على بِنى فقهية أوسع، وربما لعلاقته بالعلوم الأخرى المؤثِّرة في الذهن الفقهي أو العلمي عمومًا.

ومن المميزات المهمة أيضًا في ذلك السياق: استعمال كثير من الأبحاث الغربية للعلوم الإنسانية الحديثة في البحث الديني، وهذا يثري البحوث ويعمِّق نتائجها ويوضِح كثيرًا من مشكلاتها ويفسِّرها، بما لا يمكن الإطالة به في هذه العجالة. فتجد في الأبحاث المتعلقة بالحديث النبوي مقارباتٍ من التاريخ العام ومناهجه التوثيقية وحتى الأنثروبولوجيا، وحين تتحدث عن الفقه فإنها تستعمل أدوات علوم القانون الحديثة المختلفة والأنثروبولوجيا كذلك، والأمر نفسه مع الأصول حيث تجري مقاربته بالعلوم القانونية واللسانيات والتأويليات، ومع علم الكلام حيث يتوسّع إلى الخلفيات الفلسفية القديمة ويستطرد إلى الاتجاهات الحديثة في الجدل والتداوليات والأخلاقيات اللاهوتية. ولا شك أن هذه المجالات العلمية الحديثة قد خطت خطواتٍ واسعةً، وتوصّلت إلى الكثير من النتائج والقناعات، التي يكون من الغبن عدم الاستفادة منها في أبحاثنا الدينية.

ومن المميزات النِّسبية التي تُقال في هذا المجال، أن الكاتب إذا كان من خارج السياق الثقافي للموضوع - وإن كان لهذا سلبياته بلا شك -، فلربما يكون ذلك عاملًا من عوامل قُربه من الموضوعية في كثيرٍ من الأحيان، حيث إن النظر إلى الشيء من خارج قد يعطي صورةً أوضح لملامحه من النظر إليه من داخل، مع التأثر بالعوامل الداخلية المتنوعة.

وبصفة عامة أيضًا لابد أن أعيد التأكيدَ على أن هذه الأحكام في عامتها أكثريةٌ، سواء فيما يتعلق بالكتابات الغربية أو العربية، فليس كل كتابات الغربيين جيدة، ولا كل كتابات العرب رديئة، ولكن الكثرة تعطي هذه السمات التي تقدَّم ذكرها.

ولا يعني ما تقدَّم ذكرُه أيضًا الوقوفُ عند الترجمة، ولا يعني القَبول

والخضوع لنتائجها بتقليدٍ أعمى، بل إن الهدف الأساس من الترجمة: المثاقفة والاستفادة وتجويد الأدوات وتطوير القدرات البحثية، بل الأخذ والرد والنقد أيضًا، وأنا نفسي قد صنعتُ ذلك في العديد من الكتب والمواد التي ترجمتُها.

ولكنّ الشأن في أمرين: الأول: ذلك الرفض والصدّ المبدئي من غير نظرٍ وتحقُّقٍ وتفصيل. والثاني: أن نتسم في أنفسنا بشيءٍ من التواضع والانفتاح على الآخر، ولا نتترس بالاستشراق فنتخذه ذريعةً للانغلاق والخمول والاطمئنان للذات. إن الحال كما قال فرانسوا دي بلوا: «إن نقد المستشرقين هو (كليشيه) يمكن أن يختبئ خلفها يمينيون، ويساريون، عملاء للاستعمار الجديد، وأعداء أشداء له، ظلاميون ومتحررون».

ورجوعًا إلى أصل السؤال: لكن إذا كان هذا هو الحال، وكان كثيرٌ من الناس لا يستطيعون إلا بالمكابرة أن يجحدوا عواملَ القوة هذه الموجودةَ في تلك الأبحاث، فما السبب للصدود الذي قد يُبديه البعضُ من التفاعل مع هذه الكتابات؟ إن السبب في المقام الأول هو سببٌ نفسيٌّ في الغالب. إنه مزيجٌ من التملك والأنفة عن أن يشارِكنا غيرُنا في التعامل - فضلًا عن التفوق - مع تراث نحن نمتلكه أو ننتسب إليه. لا يمكن إنكار أن مثل تلك النوازع النفسية تؤثّر في المجتمع العلمي. ومن جهة أخرى فإن من أسباب ذلك النفسيةِ أننا مازلنا سُجناء رؤية - سردية - الأستاذ محمود شاكر التآمرية عن الاستشراق، والتي ربما تكون صادقة على (بعض) المستشرقين في (بعض) المراحل، ولكن تبنّيها بصورة أيديولوجية مطلقة، وفي كل مرحلة وزمان؛ ليست علمًا ولا عدلًا، والواقع خيرُ دليل.

ونختم بأقرب تلك الإشكالات إلى روح العلم، وإن كانت مشبعةً بالنازع النفسي والشعوري، وهو: سؤال الوثاقة، وخلاصته: كيف نثِق بالأبحاث حول الإسلام التي تصدر عن شخصٍ غير مؤمن بالإسلام. والحقُّ إن هذا السؤالَ مهمٌّ جدًا، وقد جرت حوله مناقشاتٌ فرعية على هامش الورشة المهمة التي حضرتُها في فبراير (2019) في الجامعة الأمريكية ببيروت، والتي نظَّمَتْها الجامعة

بالاشتراك مع مركز نهوض للأبحاث والدراسات حول أولويات البحث في العلوم الإسلامية، وحضرها نخبةٌ من الباحثين الشرعيين الجامعين بين المعرفة التقليدية والغربية الحديثة. صحيحٌ أن شخصًا بارزًا كالدكتور الجديع قال بصراحة إن العبرة بالنسبة إليه ليست بجنس أو دين الباحث ولكن بمنهجه العلمي وموضوعيته، وأنه ينبغي أن يُفتح باب البحث العلمي أمام الجميع بغضِّ النظر عن الموضوعات التي سيبحثونها وكونهم من رعاياها الثقافيين من عدمه؛ إلا أن الجميعَ أقرَّ بصعوبة هذه العقوبة على الكثرة الكاثرة من المجتمع العلمي.

ولكن الذي أريد تأصيلَه هاهنا هو أنه لابدَّ من التفريق بين حصول الملكة العلمية لغير المسلم، بحيث يبلغ من المنزلة أن يكونَ له قولٌ علميٌّ معتبرٌ في نفس الأمر في الدين، وبين بحث الوثاقة والقبول الذي هو مسألةٌ إضافية بالنسبة إلى الغير وليست من مسائل نفس الأمر والواقع. وبيِّنة ذلك: أن الأصوليين والفقهاء لما بحثوا في أهل الإجماع وأخرجوا منهم الكافر الأصلي، ولمّا بحثوا في شرائط المجتهد، واشترطوا الإيمان بالله والرسول، وكذلك اشترط كثيرٌ منهم العدالة - وخالف بعضهم فصحح اجتهاد الفاسق -؛ تنبّه كثيرٌ من الأصوليين للفرق بين حكم الاجتهاد وحكم الإفتاء، فقالوا إنه يشترط في الإفتاء - الذي هو بحثٌ قَبوليٌّ بالنسبة إلى الغير - ما لا يُشترَط في الاجتهاد - الذي هو بحثٌ واقعي -، حيث يتصوَّر مع اشتراط العدالة في الإفتاء ألّا يشترط في المجتهد، حيث المجتهد الفاسق يسعه تقليدُ نفسِه على الأقل. وهنا تنبّه أيضًا جماعةٌ من محقّقي الأصوليين فقالوا في بحث شرائط المجتهد إنهم لا يمنعون تحقق رتبة الاجتهاد للكافر الأصلي وأنه يصح وجود مجتهد كافر، ولكن الشأن في منعه إنما هو بالنسبة لاعتبار القبول، الذي هو موضوع أهل الإجماع وفاقًا وخلافًا، وكذا الإفتاء. وبناءً على ذلك الفَصْل فإن تصوّر امتلاك الباحث غير المسلم الإمكاناتِ العلمية في موضوع أو موضوعات أو مجال، بحيث يكون له القول والبحثُ: هو أمرٌ ممكن وصحيحٌ وجائزٌ وقوعه. نعم لا نجيز ساعتها اعتبار قوله من جهة القبول المؤثر في الاعتقاد والممارسة العملية في المجتمع

المسلم من جهة أن أدلة الشرع قصرت اعتبارَ ذلك على أهل الإسلام، ولكن هذا لا يمنع المجتمعَ العلمي من البحث معه والاستفادة منه، وجواز تصحيح آرائه أو بعضها وساعتها يكون لها الاعتبار من جهة الإضافة بالنسبة للمسلم. ولكن الشأن هنا تصحيحُ أنَّ عدم تأمين الكافر على الدين - كما هي طريقة الجمهور -، أو الحط من منزلة الكافر - بعبارة القرافي مثلًا - لأنه يصح كونه عدلًا صادقًا ويظهر ذلك بالقرائن والبينات: هي مناطات عدم اعتبار قوله بالإضافة لا بالذات، أي بالنسبة لحكم الإجماع والإفتاء ونحو ذلك، وهذا تفريق وتدقيق دقيق ينبغي الاعتناء به، وبخاصة مع معطيات عصرنا الحالي، سائل المعرفة ومُعَوّلمها. على أنه ينبغي التنبيه أيضًا إلى البحثَ السابق متعلق بالاجتهاد الديني عينِه، أي في الأبحاث التي نسبتها إلى الدين نسبة الجزء إلى الكل، كعلم الأحكام الشرعية أو تصحيح الأحاديث - على نظر في الثاني لأنه بحث ثبوتي لا حُجِّي -، فكيف وعامة الأبحاث الغربية المعاصرة هي من حيث المجال العام أبحاث تاريخية أو منهجية أو تفسيرية، يُتصَوّر الحصول على أدواتها لكلِّ أحدٍ مسلمًا أو كافرًا.

وبصورةٍ عامة فإن نقدَ جنسٍ كامل من الكتابات، لمجرد جنسية أو هوية كاتبيه الثقافية لهو من أبعدِ شيءٍ عن العلم الصحيح، الذي لا يعترف إلا بالصحة الموضوعية، والإخلاص للعلم والضمير الحي والنزاهة في البحث.

السؤال الرابع: ما مزايا هذا المدخل؟

وإذا رجعنا إلى هذا المدخل الذي بين أيدينا، لننظر في مميزاته، فإننا نجد أنها نابعة من المميزات التي تقدم ذكرها فيما يتعلق بمميزات الكتابة الغربية عمومًا، مع مميزاتٍ خاصّة بشأنه. فهذا هو أول مدخل طويل ومتكامل حول ابن تيمية حياتِه وفكره مكتوبٍ بلغةٍ غير عربية، كما أن مؤلفه جون هوفر واحدٌ من المتخصصين المشهورين في ابن تيمية في دوائر الأكاديميا الغربية، وهو على المستوى الشخصي باحثٌ نزيه ومتواضع وعميق الاطلاع.

يتسم هذا المدخل بالتاريخية، فهو يقدِّم سرديةً مختصرة وواضحة وميسَّرة لحياة ابن تيمية الشخصية وسياقه السياسي والاجتماعي، مع ربط ذلك بنشاطه العلمي وأعماله العلمية، وهو من جوانب ذلك المدخل الواضحة.

كما يتسم هذا المدخل بخاصية التتبع، فهو يتتبع الآراء العلمية لابن تيمية، وينسبها لمراحل حياته المختلفة، كما يتتبع بعضَ آثارها على المراحل اللاحقة من الحياة العلمية والسياسية للمسلمين بصورةٍ مختصرة.

يمتازُ هذا المدخلُ أيضًا بالشمول مع الاختصار، فقد غطّى أغلب إن لم يكن عامّة الأفكار الأساسية لابن تيمية، والمجالات العلمية المتنوّعة التي نشط فيها: الاعتقاد، والفقه، والسياسة، والتصوف. مع تركيزه أثناء ذلك الشمول على الخصائص المفاهيمة، وليس الطبيعة المجالية، صحيح أنه يمكن عزو فصلٍ ما إلى أنه البحث الفقهي عند ابن تيمية والآخر أنه البحث الكلامي لديه، لكن الباحث قدر على صياغة ذلك في صورة مفاهيمية وليس في صورة المفردات المجالية التقليدية، فتكلم مثلًا عن مفهوم العبادة لدى ابن تيمية، بصورةٍ مستقلة عن بحثها في فصل الفقه، ليربطها بطبيعة الفكر التيمي حول المغزى من الوجود من جهة، وحول تأثير ذلك على أبحاثه الكلامية والفقهية والسلوكية الصوفية والسياسية في آنٍ واحد، كما سيقف على ذلك القارئُ البصير. واستطاع المؤلف تلخيصَ الكثير من أفكار ابن تيمية العقدية والفقهية والسلوكية دون أن يطيل أو يخوض في تفاصيل كثيرةٍ تشتِّت روحَ البحث، بصورةٍ تناسب كونه مدخلًا وليس بحثًا تحليليًا مفصَّلًا. ولذلك فإن هذا المدخل يعتبر عملًا نموذجيًا للمثقف العادي يُدخله إلى عالم ابن تيمية وحياته وفكره من أوسع الأبواب. كما أن المتخصص لن يعدم فيه فائدةً أكبر، حيث يغصّ المدخل بالعديد من الإشارات والملاحظات المنهجية والنقود التي قد تكون مدخلًا للعديد من الأبحاث الموسَّعة عن ابن تيمية.

ومع ذلك فلا أقول إن هذا المدخل قد بلغ الغاية ولا أنه أغلق الباب، بل على العكس، إنه يفتح الباب للمزيد من المداخل حول ابن تيمية، والكلام هنا

عن المداخل فحسب، لا عن الدراسات التحليلية النقدية والمعمقة فهذا أمرٌ واسعٌ. أقول إنه يفتح المجال لمداخل أخرى حول ابن تيمية، تتسم بالمزيد من التفاصيل لبعض ما اختصره ذلك المدخل، نحو السمات الفنية لشغل ابن تيمية الفقهي والكلامي، ومزيدٍ من التتبُّع لأثر ابن تيمية على الاتجاهات الإسلامية المعاصرة. ولكن مع ذلك يبقى أن هذا المدخل في تقديري قد بلغ غايته، ووفى بهدفه.

العمل في هذا الكتاب:

أمّا عن العمل في هذا الكتاب، فقد أضفيتُ عليه بعض التحسينات المفيدة، مثل إضافة التاريخ الهجري لعامة التواريخ الواردة في الكتاب، والتي اقتصر المؤلف على إثباتها بالتاريخ الميلادي.

كذلك أضفتُ بين معقوفتين في كثيرٍ من الأحيان إضافاتٍ، ما بين زيادة معلوماتٍ مهمة للقارئ أو الباحث، أو إضافة مصطلح تراثي عبَّر عنه المؤلف قصدًا بصورةٍ عصرية أو فنية ولكن من مجالٍ آخر، ولم أستبدل تلك المصطلحات بالمصطلح التراثي مباشرةً، كي لا أفقد الكتابَ روحَه من جهة، وكي لا أحرم القارئَ من النظرة إلى تلك المصطلحات من جهة الحقيقة والمضمون، فإن كثيرًا من المصطلحات مع شيوع العُرف العلمي عليها يندرس لِحاظُ معناها الأصلي، فإن المؤلف حين يتكلم عن «تجريد» بعض المتكلمين لله من صفاته فإنّ تحويل ذلك اللفظ إلى «تعطيل» ضربةَ لازب، قد يُدخل القارئَ المتخصص في الحالة الشعورية للمصطلح الكلامي، من غير تفطُّن لكيفية فهمِه من قِبَل المؤلف، ومن ناحية أخرى أيضًا فقد يشوش على القارئ غير المتخصص الذي ربما لا يكون مُطلعًا على المصطلح أصلًا، فهنا حافظتُ على عبارة المؤلف، وجعلت [تعطيل] بين معقوفين كي أنبِّه المتخصص وغير المتخصص على المصطلح الفنّي التراثي المطلوب. وعلى ذلك فقِسْ. والأمر المصطلحيُّ نفسه فيما يتعلق بتعبير المؤلف عن بعض المباني التراثية بلغة فنية

مستعارةٍ من مجالات أخرى، كاللاهوت والنفعية، فلهذا دلالته التفسيرية التي يريد المؤلف أن يقولها، والتي هي موافقةٌ في كثيرٍ من الأحيان لفهم القارئ الغربي للموضوع، ومن ثَمَّ فقد علَّقت أحيانًا على ما يستلزم التعليق، كما في حالة النفعية للتعبير عن المصلحة، وفي أحيان أخرى اعتمدتُ السياقية في استبدال المرادف الفني الإسلامي بالكلمة الأخرى، أو الإبقاء على مصطلحها الفني غير الإسلام، بحسب ما أفهم أن المؤلف يقصد التعبيرَ به. وبصفة عامّة: فكل ما بين معقوفتين في النصِّ هو من وَضْعي.

وفيما يتعلق بالتعليقات والهوامش، فقد حرصتُ ألا أُكثِر منها، لأن الكتابَ مدخلٌ، وقد حرص الكاتب نفسه أن يستغني بالببلوغرافيا الممتازة التي ألحق بها الكتابَ عن العزو الجزئي لكل التفاصيل الواردة في الكتاب، إلا المهم منها فقد أثبت اقتباساتِه في نص الكتاب مع مصدره. وقد كان بإمكاني أن أحقِّق الكتاب تحقيقًا كاملًا وأضع عليه حواشيَ على كل معلومة أو تفصيلة فيه، ولكن لم يكن هذا ليناسب الكتابَ المدخلي فيما أرى. وكان بإمكاني أيضًا الرجوع إلى جميع ما يشير إليه الكاتب من مواضِعَ وأفكار وأثبِتَ منها عبارات تيمية أو ما يقرب منها، ولكنَّ هذا كان سيُفقد النصَّ جهدَه التحليلي والشرحي والتأويلي أيضًا، فحافظت على روح عبارات المؤلف، إلا ما تمسّ الحاجة إلى إثباته من عبارات ابن تيمية أو ما يقاربها. ومع ذلك فلم أُخْلِ القارئَ من الفائدة حين الحاجة، فوضعتُ في الهامش تعليقاتٍ تشرح بعض المصطلحات أو تضيف بعض المعلومات، أو تعزوها لمصدرها وفق خبرتي أن هذه المواضع تحتاج إلى توثيق صريحٍ، أو بذكر تتمات مهمة مفيدة للقارئ في فهم المتن، أو بإرفاق الشاهد أو النقل الذي يشير إليه المؤلف حيث شعرتُ بأنه قد يصعب على بعض القرَّاء استنتاجه أو الوصول إليه. أما التعليق على آراء المؤلف نقديًا فلم أسرف في ذلك، فاقتصرت على مواضع معدودة رأيت أنها ضرورية أو مناسبة، ولم أُطِل في ذلك إلا في موضِعٍ أو موضعين، لا يخلوان من فائدةٍ إن شاء الله، ولم تكن عادتي في الكتاب.

وختامًا: فالكلام عن ابن تيمية كثيرٌ طويلٌ، ولم أشأ أن أطيل في هذه الكلمة كي لا أخرج بالمدخل عن كونه مدخلًا أيضًا. وإني لأرجو أن ينفعَ الله بهذا الكتاب، وأن يمثّل إسهامًا في مجال البحوث التيمية المعاصرة، إنّه ولي ذلك والقادر عليه.

عمرو بسيوني

المقدمة

كان ابنُ تيمية الدمشقيُّ ناشطًا مسلمًا سُنّيًّا وفقيهًا ومتكلِّمًا شهيرًا، وقد عُرف على أنه أحد أكثر علماء الدين علمًا وإثارةً للجدل في الإسلام في العصور الوسطى. وقد روَّج للجهاد ضد المغول الذين اجتاحوا سوريا في أوائل القرن الثالث عشر، وتحدَّى المعتقداتِ والممارسات الدينية السائدة في عصره. اعتقد ابن تيمية أن الضعف في الحياةِ الدينية لإمبراطورية المماليك في مصر وسوريا جعل المسلمين عُرضةً للغزو من جحافل المغول القادمة من الشرق. لقد كانت الحربُ واجبةً ضد المغول من الخارج والتدهور الديني من الداخل. استفادت نخبة المماليك بكل سرور من خدمات ابن تيمية للإمبراطورية ضد المغول، لكنهم لم يكونوا سعداء دائمًا بالتسامح مع تدخُّلاته في الشؤون الدينية. تعرَّض لعددٍ من المحاكمات والسَّجْن وتوفي في نهاية المطاف في سجن دمشق عام (1328م/ 728هـ).

أصبح ابنُ تيمية اليومَ مؤثِّرًا ومُتَنافَسًا عليه بشدّة. استشهد دُعاةُ الجهاد العنيف منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي وحتى الوقت الحاضر بـ ابن تيمية أكثر من أي عالمٍ آخر قبل العصر الحديث، في حين يرفض الحداثيون المسلمون والإحيائيون المعاصرون القراءةَ الجهادية لـ ابن تيمية ويستندون إلى كتاباتِه للتصدي لتحديات الحداثة والعولمة. وتتطلع الحركاتُ الوهابية العربيةُ والسلفية العالمية إلى ابن تيمية لتوفير الخطوط العريضة لمعتقداتهم الكلامية والروحية. ويُلْقِي الشيعةُ والكثير من أهل السُّنّة باللائمة على ابن تيمية لإدخاله التعصُّبَ المفرط والأخطاء العقدية في دينهم. وحاولت بعض الحكومات حظر كتبه.

ليس ابنُ تيمية دائمًا ما يفهمه المعجبون به أو المنتقدون إياه. يهدف هذا الكتابُ إلى تقديم صورة أكثر دقة عن ابن تيمية من خلال سرد تاريخي لحياته وفكره استنادًا إلى الأبحاث الحديثة. يروي الفصلان الأوّلان أحداث حياة ابن تيمية. ويقدّمان أيضًا تأريخًا لأعماله الرئيسة ومناقشةً للعديد من الكتابات الأقصر، وبخاصة تلك المرتبطة بالغزوات المغولية. وتدرسُ الفصول الستة التالية فكرَ ابن تيمية بشكل موضوعي. يركز الفصلان الثالث والرابع على روحيّته وجهده ضد الابتداع في الشعائر الدينية. تبحث خاتمةُ الفصل الرابع علاقته بالروحيّة الإسلامية للصوفية. يدرس الفصلُ الخامس منهجيته في استنباط الشريعة. ويعرض الفصل السادس أخلاقيّاتِ ابن تيمية الاجتماعية والسياسية، وتناقش نهاية الفصل نظرته للجهاد. يعالج الفصلان السابع والثامن مسائله الاعتقادية. أتوقف بشكل متقطّع في جميع أنحاء الكتاب لأشير إلى كيفية استخدام الأجيال اللاحقة أفكار ابن تيمية وكيفية تأويلها، وقد تأملتُ أيضًا في كيفية استقبال فِكْرِهِ في خاتمة قصيرة.

تتكرر عدةُ موضوعات [ثيمات] في حياة ابن تيمية وكتاباته. وتشمل هذه الموضوعات: نضاله ضد الابتداع في العبادات والاعتقادات، ودعوته الإصلاحية إلى المصادر الأصلية للإسلام، وطائفيته السُّنية ضد التشيُّع والمسيحية، وقناعته الدفاعية بأنّ الوحي الإسلامي يتوافق مع العقل. لقد سعيتُ بشكل خاص لإظهار البرجماتية التي تسود أفعالَ ابن تيمية وأخلاقياته واعتقاداته. ومع ذلك، فإنّ ما يجْمَعُ كلَّ هذه الموضوعات هو اهتمامه العملي بأن يُعْبَد الله وحدَه وأن يُعبد الله وفقًا للشريعة. كانت العبادةُ باعتبارها طاعةً تكمن في صميم رسالة ابن تيمية. كان ابن تيمية ذا أهمية تاريخيةٍ، لأنه من خلال قوته الفكرية استدخل رؤيةً أضفى عليها طابعًا أخلاقيًّا عاليًا للعبادة في الإسلام في العصور الوسطى. صحيحٌ أنه لم يكن لرؤيته سوى تأثير متواضع في عصره، لكنه أثمرت الكثيرَ في القرون اللاحقة، وبخاصة في عصر الحداثة.

هذا هو أوَّل مدخل أكاديميّ طويل عن ابن تيمية باللغة الإنجليزية.

تسارعت وتيرةُ البحث عن ابن تيمية على مدى العقود القليلة الماضية، وقد حان الوقت للتوليف بينها. سُرِدَت الدراساتُ الرئيسة المستخدمة في كتابة هذا الكتاب في الجزء الثاني من المراجع. كما أنني لجأت بشكل متكرر إلى المصادر العربية لسد الثغرات في البحث وتوضيح أوجه الغموض. وتأتي مراجعُ الاقتباسات والمصنَّفات المباشرة من أعمال ابن تيمية بشكل مختصر في متن النص، ومفتاح الاختصارات موجود في القسم الأول من المراجع*.

أود أن أشكر خالد الرويهب على دعوتي إلى تأليف هذا الكتاب والأكاديمية البريطانية على منحي زمالة منتصف العمر الوظيفي، التي أتاحت لي الوقت للقيام بذلك. كما أعرب عن خالص امتناني لـ إمرا كايا، وجابر ساني ميهولا، وسيروان أحمد، وزينب يوسيدوغرو على وجهات نظرهم الثاقبة حول ابن تيمية، وإلى عليّ رضا بهوجاني، وأزهر ماجوثي، وكاترينا بوري، وهيو جودارد، وجاكلين هوفر، وجانيس هوفر، وليفنات هولتزمان، ومحمد الظفار، ومصطفى منجور، وبيني والاس، ويوسف رابوبورت، وقراء مجهولين، للتعليق على مواد المسوّدة والمساعدة في تحسين دقة وسهولة النصّ، وإلى جوناثان بنتلي سميث وكيت هيوز لمساعدتهما في التحرير. والأخطاء الباقية أتحمل أنا مسؤوليتها.

---

* استبدلتُ تلك الاختصاراتِ باختصاراتٍ عربية، وأدرجت مفتاح الاختصارات أوّل الكتاب كي يكونَ أيسرَ على القارئ، وهي اختصاراتٌ واضحةٌ للقارئ العربي أصلًا، ثم أدرجتُ المصادرَ الكاملة في قائمة المراجع. [المترجم]



قائمة الاختصارات

بداية = البداية والنهاية لابن كثير - ت: عبد القادر الأرناؤوط وبشّار - ط دار ابن كثير.

درء = درء تعارض العقل والنقل.

درة = الدرة المضية في الرد على ابن تيمية لتقي الدين السبكي.

فتاوى = الفتاوى الكبرى - مصطفى ومحمد عبد القادر عطا - الكتب العلمية.

جواب = الجواب الصحيح.

جامع = جامع الرسائل والمسائل - ت: محمد رشاد سالم.

كنز = كنز الدرر وجامع الغُرر للدَّاوَدَاري.

محبة = قاعدة في المحبة لابن تيمية.

مسالك = مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل العمري.

مجموع = مجموع الفتاوى - ت: عبد الرحمن بن قاسم وابنه.

منهاج = منهاج السنة لابن تيمية.

محصَّل = المحصَّل للرازي - ط الكليات الأزهرية.

نبذة = نبذة من سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية.

نبوات = كتاب النبوات لابن تيمية - ت: الطويان - ط أضواء السلف.

سياسة = السياسة الشرعية لابن تيمية - ط دار عالم الفوائد.

عقود = العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادي.

حسبة = الحِسبة لابن تيمية*.

Response = Michel, Thomas F. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*. Delmar, NY: Caravan, 1984.

Theodicy = Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

* هـنـا يـنـقـل الـمـؤلـف عـن: *Public Duties* = Ibn Taymiya. *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. Trans. Muhtar Holland. Leicester: The Islamic Foundation, 1985.
ونحن سننقل عن النص العربي مباشرةً بطبيعة الحال، ونشير إليه بالمصطلح: حسبة. [المترجم]

الفصل الأول

السيرة المبكرة وغزوات المغول

غزا الجنرالُ المغوليُّ هولاكو عام (1258م) بغدادَ كرسيَّ الخلافة السُّنية القائم مدةً طويلة، وأنشأ إمبراطورية المغول الإيلخانية في قلب المناطق السُّنية التقليدية في بلاد فارس والعراق. ربما كان هولاكو شامانيًّا*. وكانت زوجته مسيحية. أدّت سياسةُ المغول في معاملة المجتمعات الدينية إلى إزاحة أهل السنّة بخشونةٍ عن موقعهم المهيمِن، وحسَّنت كثيرًا من وضع المسيحيين والشيعة. كما اندفع المغولُ غربًا إلى سوريا والأناضول، ووقع الأمر على عاتق الإمبراطورية المملوكية في مصر وسوريا لوقف تقدُّمهم. وفي عام (1260م) صدَّ المماليكُ المغولَ في معركة عين جالوت في فلسطين. ومع ذلك فقد استمر المغول في تهديد المماليك لعقود قادمة. لقد كان هذا العالَمُ الذي يشهد صعودَ المغول وسيطرتهم هو عالَم ابن تيمية.

السنوات التأسيسية:

ولد أحمدُ بن تيمية في حرّان، في 22 من يناير (1263م) (10 من ربيع الأول (661هـ) من التقويم الإسلامي). اسم العائلة هو: ابن تيمية، و«تيميّة» اسمُ امرأةٍ. يقدِّم تلميذُ ابنِ تيمية ومترجمه الأوَّليُّ: ابن عبد الهادي شرحيْن مختلفيْن للاسم، أحدهما: أن جدّه الأكبر [محمد بن الخضر] سمَّى ابنته تيميّة

* الشامانية: ديانة بدائية، تنتشر عند القبائل الآسيوية، حيث يقال إن للشامان - وهو كاهن وساحر وطبيب - قوة خارقة لشفاء المرضى، والاتصال بالعالم العلوي. [المترجم]

بعد عودته من السفر [إلى الحج على درب] تيماء في شمال غرب الجزيرة العربية، والآخر أنّ والدة جده [محمد] كانت واعظةً تُدْعَى تيمية. تقع حرّانُ اليوم في جنوب شرق تركيا، إلى الشمال مباشرة من الحدود مع سوريا، وكانت المدينة وقتَ ولادة ابن تيمية تحت سيطرة الإمبراطورية المملوكية، لكنّ ذلك لم يدم طويلًا، فقد أصبحت المدينة في متناول يد المغول الإيلخانية في عام (1269م/ 667هـ) عندما كان ابن تيمية يبلغ من العمر ستَّ سنوات، فأجبر توغُّلُ المغولِ أُسرتَه على الفرار من حرَّانَ إلى دمشق، ووفقًا لـ ابن عبد الهادي فقد هربت الأسرةُ ليلًا مع كتبهم على عربةٍ بعجلة*.

انحدر ابنُ تيمية من عائلةٍ من علماء الدين المنتسبين إلى المذهب الحنبلي. كان الحنابلة أصغر المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة في الإمبراطورية المملوكية، فقد كان الشافعيةُ المذهبَ الأكبر، يليهم الحنفية والمالكية. كان التعليم الديني هو الطريق الرئيس إلى المكانة والسلطة الاجتماعية في دمشق إذا صرفنا النظرَ عن الجيش، وكانت أسرةُ ابن تيمية على استعداد جيِّد للتنافُس في هذه البيئة. فبمجرَّدِ وصولِها إلى دمشق، أقامت الأسرة في المدرسة السُّكَّريّةِ**، وهي مدرسة دينية حنبلية، وأصبح والد ابن تيمية هو شيخ المدرسة.

---

* تتمة ابن عبد الهادي من العقود الدرية (ص 18): «العَدَم الدَّوَابّ فكاد الْعَدو يلحقهم ووقفت العجلة فابتهلوا إِلَى الله واستغاثوا بِهِ فنجوا وسلموا»، وقال الذهبي: «فإنَّ العدو ما تركوا في البلد دواب سوى بقر الحرث، وكلَّت البقر من ثقل العجلة»، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (ص: 267). [المترجم]

** دار الحديث السكرية، لا يُعرَف واقفها، قال ابن كثير: «والد شيخنا العلامة العالم تقي الدين بن تيمية مفتي الفرق الفارق بين الفرق، كانت له فضيلة حسنة ولديه فوائد كثيرة، وكان له كرسي بجامع دمشق يتكلم عليه عن ظهر قلبه، وولي مشيخة دار الحديث السكرية بالقصاعين، وبها كان مسكنه، ثم درَّس ولده الشيخ بها بعده في السنة الآتية»، البداية والنهاية، ط هجر، (17/ 592)، والنعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، الكتب العلمية، (1/ 56)، وقد درست، قال ابن بدران: «النعيمي والبقاعي قَالا: لم نقف لواقفها على تَرْجَمَة، أَقُول: هما لم يقفا لواقفها على تَرْجَمَة وَنحن لم نقف لَهَا على أثر»، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال (ص: 45)، ولكلامه تتمة. [المترجم]

تلقَّى ابن تيمية تعليمَه في العلوم الدينية على يد أساتذته وغالبيتهم الحنابلة. لقد كان طالبًا نابهًا في سنٍّ مبكرة واشتهر بذكائه وحافظته المدهشة، ويقال إنه بدأ في الإفتاء في عمر التاسعة عشر عامًا. ثمَّ تولى ابن تيمية مشيخة دار الحديث السكرية عندما توفِّي والدُه عام (1284م)، وألقى فيها الدرس الافتتاحي بحضور العديد من العلماء البارزين. وبعد شهر بدأ في تفسير القرآن أيامَ الجُمعة في الجامع الأموي الكبير في وسط دمشق. انتشرت شُهرةُ ابن تيمية على نطاقٍ واسع، وتبوَّأ منزلةً عامّةً، وحصل عام (1296م) على وظيفة التدريس في المدرسة الحنبلية المرموقة في دمشق.

المظهر، والشخصية، والعلاقات الشخصية:

كان ابن تيمية الراشدُ شخصيةً هائلة. صوَّره معاصِرُه البارز وقرينُه السابق شمس الدين الذهبي على النحو الآتي:

«وله... مُحبُّون من العلماء والصُّلَحاء، ومن الجند والأمراء، ومن التجار والكبراء، وسائر العامة تحبه؛ لأنه مُنْتَصِبٌ لنفعهم ليلاً ونهارًا بلسانه وقلمه. وأما شجاعته فبها يُضرب الأمثال، وببعضها يَتشَبَّه أكابرُ الأبطال... وله حِدَّةٌ قوية تعتريه في البحث حتى كأنه ليثُ حَرْبٍ... وفيه قِلَّةُ مُدارَاة وعَدَمُ تُؤَدَةٍ غالبًا، والله يغفر له. وهو فقيرٌ لا مال له، ومَلبوسه كأحد الفقهاء: فَرَجِيّةٌ*، ودَلَق**، وعمامة، يكون قيمةَ ثلاثين درهمًا، ومَدَاسٌ

* الفَرَجِيّة: «ثوب واسع فضفاض طويل الأكمام مُفرَّج من قُدَّام من أعلاه إلى أسفله، ومزرر بالأزرار، له كمَّان واسعان طويلان يتجاوزان قليلًا أطراف الأصابع، وهذا الثوب يعمل من الجوخ عادة. وقد كان هذا الثوب ملبوس العلماء والقضاة في مصر. وهي عادةً لباس رجال الدين، وربما نُسبت إلى السلطان فرج أحد سلاطين المماليك، ويلبسها العلماء عادة في الحفلات الرسمية كيوم المحمل»، رجب عبد الجواد، المعجم العربي لأسماء الملابس (ص: 351)، وراجع: صُبح الأعشى، (4/ 44). [المترجم]

** الدَّلَق: كلمة فارسية معرَّبة نسبة لدويبة بيضاء يُصنع منها الفراء، «وأطلقت لفظة الدلق على لباس كان يرتديه العلماء والقضاة والصوفية في مصر في العصر الفاطمي، كان =

ضعيف الثمن، وشعره مقصوص، وعليه مهابةٌ، وشَيْبُه يسيرٌ، ولحيته مُستديرة، ولونه أبيض حنطي اللون، وهو رَبْعُ القامة، بعيد ما بين المنكِبَيْن، كأنّ عينيْه لسانان ناطقان، ويصلّي بالناس صلاة لا يكون أطول من ركوعها وسجودها، وربما قام لمن يجيء من سفرٍ أو غاب عنه، وإذا جاء فربما يقومون له، والكلُّ عنده سواء، فإنه فارغٌ من هذه الرُّسوم، ولم ينحنِ لأحدٍ قط، وإنما يُسَلِّم ويُصافح ويبتسم، وقد يُعظِّم جليسَه مرةً، ويُهينه في المحاوَرَةِ مرَّاتٍ» (*Nubdha* 334-335 نبذة)*.

يقدم الذهبيُّ صورةً مركَّبةً لـ ابن تيمية. فمن ناحية، يتمتع ابن تيمية بشعبية وشجاعة وإقبالٍ على الممارسات الدينية والتواضُع في الملابس. وتؤكِّد التراجم التمجيدية، على غرار ترجمة ابن عبد الهادي؛ الجانبَ الشجاعَ والمتديّن لـ ابن تيمية، وتصوُّره على أنه كان وفيًّا للمِثال الحنبلي النموذجي للزُّهد المعتدل والتقوى. فلم يلبس الخِرَقَ مثل الصوفيةِ المتطرِّفين الذين يرغبون في إبراز فقرهم، كما أنه لم يلبس ملابسَ فخمةً من شأنها لفت الانتباه إلى نفسه. لقد كان سخيًّا وقلَّما يهتم بالطعام أو المال. كان منصرفًا إلى أداء صلواته وتضُّرعاته إلى الله. ومن ناحية أخرى يصفُ الذهبيُّ ابنَ تيمية بأنه كان سريعَ الغضب أحيانًا، ومثيرًا للجدل، وفظًّا. ألقت التراجمُ الأخرى المعاصرة الضوءَ البطوليَّ على هذه الجوانبَ من شخصية ابن تيمية أو حجَبَتْها.

= من الصوف غالبًا، متسع الأكمام، وهو شعارهم؛ ولقد كان الدلق للفقير كالمرقعة»، المعجم العربي لأسماء الملابس (ص: 177)، وقارن: رينهارت دوزي، المعجم المفصَّل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة د. أكرم فاضل، وزارة الإعلام، بغداد، (1971م)، (ص: 150-152)، وراجع: صبح الأعشى، (4/ 42)، وحسن المحاضرة، (2/ 101). [المترجم]

* نبذة من سيرة شيخ الإسلام، أو الدرة اليتيمية في السيرة التيمية، للذهبي. طُبعت ضمن: مجموع من تراث شيخ الإسلام، فيه مسائل وأجوبة، فيها جواب سؤال أهل الرحبة، واختيارات الشيخ لابن عبد الهادي، وترجمة شيخ الإسلام للذهبي، تحقيق: حسين بن عكاشة، دار الفاروق الحديثة، ط1، (1426هـ)، (ص 243-244)، وأدرجها عليّ العمران في: تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام، (ص 43-44)، ونشرتْها كاترينا بوري *Caterina Bori*، وهي النشرةُ التي ينقل عنها المؤلف، انظرْها في المراجع. [المترجم]

لم يتزوج ابنُ تيمية قطُّ. ورغم أنَّ الفقه الإسلامي ومِثالَ الزُّهد الحنبلي يحضَّان على الزواج؛ إلا أن كُتَّاب الترجمة لا ينتقدون أو يشرحون هذا الخلل في تقوى ابن تيمية*. لم تكن العزوبة أو التبتُّلُ معروفةً في الإسلام في العصور الوسطى**، وقد يكون ابن تيمية ضحَّى بالزواج لصالح حياته العلمية. ومع ذلك فلم يمضِ ابن تيمية من دون رفقة إنسانية، فقد كان على مَقْرَبةٍ من والدته وأخويه شرف الدين وزين الدين. كان أخواه أيضًا جزءًا من دائرته الحميمة مِن الطلَّاب وأقرانه من العلماء. لم تكن هذه المجموعةُ كبيرةً جدًّا قطُّ - ربما عشرة أو أكثر من حيثُ العدد - وكانت عضويتها متقلِّبَةً، فقد كان الذهبيُّ جزءًا من الدائرة حتى فقد صبرَه على سلوك ابن تيمية المحرِج وآرائه الغريبة، وكان الصوفي عماد الدين الواسطي المرشِدَ الروحيَّ داخل المجموعة حتى وفاته عام (1311م/

* ليس ذلك خللًا، فإن الزواج ليس بواجبٍ عند أغلب الفقهاء ما لم يحتج إليه بحيث يخشى العنت، وهو كذا في معتمد مذهب الحنابلة، فقيل باستحبابه وبإباحته، وفي المذهب قولٌ بالوجوب لكن لم يرجحوه. وعلى كل تقدير وبغضّ النظر عن اختيار ابن تيمية الفقهي بشأن المسألة فقد يكون انصرف عن الزواج لأشغاله العلمية والدعوية والحياتية، فقد كانت حياته مضطربة مليئة بالأسفار والمحاكمات والمجاذبات وحتى القتال. ويحتمل أنه لم تكن له حاجةٌ في النساء جِبِلّةً. وليس عليه في كل تقدير شينٌ في ذلك، وقد اتفق معاصروه ومترجموه ومؤرخوه من محبيه ومبغضيه على بلوغه الغاية في الزهد والعبادة والتقوى والورع. وليس ابن تيمية حالةً خاصة، بل هناك أمثلة ليست قليلة على حالات مشابهة، يمكن الرجوع فيها إلى كتاب: عبد الفتاح أبو غدة، العلماء العزَّاب الذي شغلهم العلم عن الزواج، ذكر فيها (35) مثالًا، ويمكن أن يُزاد عليه مثلُهم في العدد أو أكثر. [المترجم]

** قال أحمد في رواية المروذي عنه في كتاب الورع، (125)، رقم (388- 389): «ليس العزوبية من أمر الإسلام في شيء»، وقال: «نهى النبي -صلى اللّه عليه وسلم- عن التبتل، فمن رغب عن فعل النبي -صلى اللّه عليه وسلم- فهو على غير الحق، ومن رغب عن فعل أصحاب النبي صلى اللّه عليه وسلم والمهاجرين والأنصار، فليس هو من الدين في شيء». قلت: والمقصود أصالةً بمثل هذه العبارات: التبتل، الذي فيه مكون روحي عقدي على غرار الرهبانية، وسيأتي تعليق أطول على هذا في الفصل السادس. [المترجم]

711هـ)، والتحق ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية الأول، بالدائرة منذ عام (1313م/ 712هـ) فصاعدًا. وبشكلٍ عام شارك أعضاءُ الدائرة النظرةَ الفكرية لـ ابن تيمية وانضموا إلى نشاطه العام ضد الرذائل والبدع الدينية.

الاشتغال المبكر بالفقه:

كرَّس ابن تيمية الكثير من الطاقة في أواخر عشرينياته وأوائل الثلاثينيات من عمره لـ الفقه. من المحتمل أن يعود تصنيفه حول شعائر الحجّ [المَنْسَك] (مجموع، 26/ 98-159) إلى عام (1292م/ 691هـ) عندما أدّى فريضةَ الحجّ في سنِّ التاسعة والعشرين. تعبِّر هذه الرسالة عن الضرورات التي ستهيمن على تفكيره طوال حياته العلمية: أداء الشعائر الدينية المقرّرة وفقًا لنموذج الأجيال المسلمة الأولى (المعروفة باسم السلف)، وتجنب الممارسات المبتدعة وغير الواردة (البدعة)، وعبادة الله وحده.

ربما يرجع تاريخ شرح العُمدة لـ ابن تيمية إلى منتصف تسعينيات القرن الثالث عشر، وهو يوضح توافق ابن تيمية المبكر مع الفقه الحنبلي. يشرح هذا الكتابُ الضخمُ أقسامًا عن الأحكام الدينية من كتاب العُمدة، وهو استعراض مختصر للآراء الفقهية الحنبلية للعالم البارز موفق الدين بن قدامة (ت 1223م/ 620هـ). وطوال الشرح يتبع ابن تيمية بإخلاصٍ أحكامَ المذهب الحنبلي، كما كان متوقَّعًا من الفقهاء في المذاهب الخاصة بهم في ذلك الوقت.

في السنوات الأخيرة من حياته كان ابن تيمية يخالف أحيانًا آراءَ الحنابلة. كتب الذهبيُّ: «وله الآن عدة سنين لا يُفتي بمذهبٍ معينٍ، بل بما قام عليه الدليل عنده» (*Nubdha* 333 نبذة). فعلى سبيل المثال، يتبع ابنُ تيمية في شرْحِه الحنابلةَ في القولِ بوجوب العُمْرة، ولكنه يختار في وقتٍ لاحق أنه مستحبة، وهو الرأي الذي يتفق فيه مع المالكية والحنفية (مجموع، 26/ 5-9)، ويحتجُّ ابن تيمية على هذا المسألة بالقرآن مباشرة، ولا يعتبر الرأي الحنبلي، ولا رأي أي مذهبٍ فقهي آخر؛ مُلْزِمًا. يمارس ابن تيمية هنا ما يسمَّى الاجتهاد (التفكير

المستقل)، وهي ممارسة انتهكت بروتوكول النِّظام السُّنِّي في عصره. سنواجه تداعياتٍ أخرى لتفكير ابن تيمية المستقلّ (الاجتهاد) في نقاط مختلفة في هذا الكتاب، وبخاصةٍ في الفصل الخامس.

يناقش العمل الثالث المبكر في الفقه العقوبةَ على إهانة النبي محمَّد صلى الله عليه وسلم. كان هذا المصنَّف أوَّلَ تدخُّلٍ رئيسٍ لـ ابن تيمية في الشؤون العامة. تبدأ القصة في منتصف عام (1294م/ 693هـ) عندما كان عمره 31 عامًا، حين اشتكى أشخاصٌ من قريةٍ تقع خارجَ دمشق [السويداء] مباشرة إلى حاكم المدينة من أن كاتبًا مسيحيًّا قد شتم النبيَّ صلى الله عليه وسلم. كان سبُّ النبيِّ صلى الله عليه وسلم جريمة كبرى. تجاهل الحاكمُ الشكوى مراعاةً لربِّه وهو أميرٌ يُدعى عسَّافًا. أثارتْ الحادثةُ استياءَ ابن تيمية والفقيه الشافعي زين الدين الفارِقي، فقادا حشدًا من الجامع الأموي في وسط دمشق لزيارة الحاكم [نائب السلطنة]، الذي أكَّد لهم أنّ المسيحي سيعامل وفقًا للشريعة. وفي الوقت نفسه رشق حشدٌ الأميرَ عسَّافًا بالحجارة عند إحدى بوابات المدينة، وهرب عسَّاف. علِمَ الحاكمُ بالضجَّة، وتعرَّض ابنُ تيمية وغيره من المحرِّضين للضرب والحبس.

ثم بحث الحاكمُ عن مخرج من مأزقه الشرعي. أرسل في اليوم التالي ممثِّلين إلى القرية، وحاولوا إبطال الشكوى بإظهار أنه كان هناك بعض العداوات السابقة بين أصحاب الشكوى والمسيحي، ولكنّ فشلت هذه المحاولة. ثم تحول المسيحُي إلى الإسلام في محاولة لتجنُّب الموت، وقد ألغى هذا التحوُّل إلى الإسلام عقوبةَ القتل وفق المذهب الشافعي. وبعد أسبوعٍ استدعى الحاكمُ قاضيَ القضاة الشافعي في دمشق وغيرَه من الفقهاء الشافعية، وسألهم عمَّا إذا كان اعتناق المسيحي للإسلام يمكن أن ينقذ حياته، فأجاب جميعُ الشافعية بالإيجاب، ومن المؤكَّد أنَّ الحاكمَ كان يعلم أن المذهب الشافعي سوف يعطيه الحُكْمَ الذي يريده. كما جرى سؤال المحرِّض الفارِقي، واتفق في الرأي مع زملائه الشافعية. أُطلق سراحُ ابن تيمية دون أن يُسأل عن رأيه، وربما كان الحاكم يعرف أنه سيُخَالِف.

في الأسبوع التالي استدعى الحاكمُ رؤساءَ القضاة في المذاهب الأربعة السُّنية لمناقشة القضية. كان من الممارسات المملوكية أن يكون لقاضي القضاة في كل مذهبٍ من المذاهب الأربعة كرسيٌّ في بلاط الحاكم. وربَّما كان الحاكم يحاول جَعْلَهم يُقِرُّون جميعًا بالحكُم الشافعي حتى يمكن إطلاق سراح المسيحي الذي اعتنق الإسلام. ووفقًا لبروتوكولات ذلك العصر لم يكن غيرُ الشافعية بحاجةٍ إلى الاتفاق مع الشافعية، لقد كانوا بحاجةٍ فقط إلى الاعتراف بصلاحيات الحاكم في اختيار حُكم المذهب الفقهي الذي يناسب أغراضَه بشكل أفضل. ومع ذلك لم يُتوصَّل إلى اتفاقٍ هذه المرةَ. كتب قاضي القضاة الحنفيُّ قصيدةً ادَّعى فيها اتفاق المذاهب على الرأي المعاكس: لا يجوز أن يُفلِت الشخصُ الذي سبَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم من القتل من خلال اعتناق الإسلام. لم يكن الفقهُ مرنًا بما يكفي لمنح الحاكم ما يريد. ومع ذلك فقد كان الحاكم لا يزال قادرًا على إيجاد طريقةٍ لتحقيق غايته: فبعد حوالي أربعة أشهر أُصدِر أمرٌ بالإفراج عن المتحوّل إلى الإسلام تحت جنح الظلام.

لم يكتب ابنُ تيمية كتابَه كقاضٍ بل كعالم فقيهٍ. كتبَ ابنُ تيمية كتابَه: الصارم المسلول على شاتم الرسول للتأكيد على أن التوبة والتحوُّلَ إلى الإسلام لا يمنعان عقوبةَ القتل المترتبة على شتم النبي صلى الله عليه وسلم. إنّ هذا العمل هو أشمل مناقشة للموضوع في التقليد الإسلامي. أسَّس تدخُّل ابنِ تيمية في قضية الكاتب المسيحي الذي شتم النبيَّ صلى الله عليه وسلم لصِيته ومكانته كقوةٍ يجب أن يُحسَب حسابُها في المشهد الدمشقي العلمي والسياسي.

الاشتغال المبكر بالكلام:

شهدت فترة التسعينيات من القرن الثالث عشر (1290م/ 689هـ) بدايات الخلافات اللاهوتية التي كان من شأنها أن تُنزِل ابنَ تيمية في نهاية الأمر في أحد سجون القاهرة عام (1306م/ 705هـ). ففي عام (1291م/ 690هـ) حاول مخالفوه منْعَ ابن تيمية من التدريس في الجامع الأموي يومَ الجمعة بسبب بعض

التعليقات التي أدلى بها عن صفات الله. انتهت القضية بسرعة عندما دافع عنه قاضي القضاة الشافعي [محمد بن أحمد الخويي] وعالِمٌ آخر*.

كتب ابن تيمية بعد سبع سنوات رسالتيْن عقديتيْن قصيرتين جذبتا الكثيرَ من الاهتمام في عصره، وهما اليوم نصّان عقديّان جوهريان في الأوساط الوهابية والسلفية. ففي وقتٍ ما في أواخر عام (1298م / 698هـ) أو عام (1299م) طلب قاضٍ شافعيٌّ من واسط في العراق من ابن تيمية أن يكتبَ عقيدةً للمسلمين في العراق في مواجهة المعاناة من تراجُع المعرفة الدينية السُّنية تحت حُكم المغول. ألَّف ابن تيمية سرديةً منهجية للمذهب الاعتقادي الأساسي عُرِفتْ باسم الواسطية (مجموع، 3/ 129-159)، ووفقًا لرواية ابن تيمية نفسِه فإنه سرعان ما اكتسبت الواسطية تداوُلًا واسعًا في العراق ومصر وخارجهما.

كتب ابن تيمية في ديسمبر (1298م/ 698هـ) أيضًا نقضًا للتصوُّر الأشعري لصفات الله لأهالي مدينة حماة السورية، وتُعرف هذه الرسالة الثانية باسم: الحموية (مجموع، 5/ 5-120). لقد كان المتكلِّمون من التوجُّه الأشعري موجودين في سياق جميع المذاهب الفقهية السنية داخل الإمبراطورية المملوكية باستثناء الحنابلة. أصر الأشعرية على أنه لا يجوز وصف الله بالصفات الجسمية والعواطف البشرية، وقال بعضُهم إن النصوص الكتابية التي تنسب هذه الصفاتِ إلى الله ينبغي إعادةِ تأويلها على أنها تعني شيئًا آخر، فعلى سبيل المثال يجب تأويل النص الذي ينسب اليدَ إلى الله ليعني أن الله قويٌّ. رفض ابن تيمية هذه التأويلاتِ لأنها تحريف للمعنى الظاهر للنص.

دفعَ ذلك المعارضين في دمشق إلى اتهام ابن تيمية بالقول بأن لله جسمًا (التجسيم). وقد طلبه قاضي القضاة الحنفي [جلال الدين الرومي أبو المفاخر أحمد بن حسن] أن يمثُل أمام جلسة استماع، فادعى ابن تيمية أن السلطان لم

* هو القاضي شرف الدين المقدسي. انظر خبرَ الوقعة: المقريزي، المقفَّى الكبير، (1/ 277). [المترجم]

يعيِّن القاضيَ للتدخُّل في مثل هذه الأمور، ولم يحضر. وردَّ القاضي الحنفي بإطلاق النداء بمرسومٍ بإبطال عقيدة ابن تيمية في جميع أنحاء المدينة، فاستاء حاكم دمشق [الأمير سيف الدين طوغان المشدّ] وتدخَّل قبل أن يتمكن المنادي من إكمال المهمة. ثم التقى ابن تيمية بقاضي القضاة الشافعي [إمام الدين القزويني] لمناقشة الحموية معه. أيَّد القاضي الشافعيُّ ابنَ تيمية وأعلن عن عقوبةِ كلِّ من يتكلَّم ضدَّه.

ستعود مسألة التجسيم لمطاردة ابن تيمية لاحقًا، ولكن ليس قبل أن يغزو المغول سوريا مرةً أخرى.

الغزو المغولي عام (1299- 1300م):

كان تهديدُ المغول الجديد بقيادة الحاكم الإيلخاني غازان خان. حكم غيرُ المسلمين الإمبراطوريةَ الإيلخانية لأكثر من 35 عامًا، لكن غازان سرعان ما قلب الطاولة، لقد اعتنق الإسلامَ السُّنِّي، وجلس على العرش عام (1295م/ 694هـ)، ونصَّب نفسَه حاميًا للإسلام. شوَّه غازان سمعةَ المماليك ودعاهم إلى الخضوع لسلطته، ورفض المماليك، فغزا غازان سوريا ثلاث مرات بين (1299 -1303م/ 698-702هـ). كان ابن تيمية يشك في إيمان غازان الجديد، وكان حريصًا على مساعدة المقاومة المملوكية كداعيةٍ ودبلوماسيٍّ وجندي، على أساس أن الغزاة المغول كانوا خطيرين على سلامة الإسلام السُّنّيّ. أعطت الغزواتُ المغولية ابنَ تيمية فرصةً أيضًا لإظهار وطنيته وبسالته، في حين صرفت الانتباهَ عن آرائه العقدية غير المرحَّبِ بها.

في يوليو (1298م/ 697هـ)، قبل خمسة أشهر من الجدل حول فتواه الحموية، دعا ابن تيمية للجهاد في الجامع الأموي لحشد الدعم لحملةٍ مملوكية إلى أرمينيا الصغرى. كانت أرمينيا الصغرى حليفةً مسيحيّةً للمغول في الشمال الغربي من سوريا. لم تحقِّقِ الحملةُ شيئًا. وبعد مرور عام، في يونيو (1299م/ 698هـ)، داهم جنود المماليك مدينة ماردين شمال بلاد ما بين النهرين

الخاضعة للسيطرة المغولية. اتهم غازان الإغارة المملوكية بتدنيس مساجد المدينة وانتهاك حرمة النساء المسلمات في عربدةٍ جنسية. ومتَّخِذًا الأعمالَ المشينةَ للمماليك ذريعةً له غزا غازان سوريا لأول مرة. انضم إليه حلفاءُ أرمن وجورجيّون مسيحيون، وسجناءُ مماليك أُجبروا على القتال في الجانب المغولي.

دعا ابن تيمية للجهاد ضد الغزو المغولي. كان جزءٌ من حُجّته توسُّلًا بالوطنية الدينية. ففي عباراتٍ تُشير على الأرجح إلى هذا الغزو يروي ابن تيمية كيف أشاد بفضائل سوريا لإثارة المماليك للدِّفاع عنها، فسوريا أرضٌ مباركَةٌ إلهيًّا، وتجب حمايتها ضد الغزاة المغول لأنها أرض المسجد الأقصى ومعراج النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهي أيضًا أرض المحشر آخر الزمان (مجموع، 27/ 505-511). ويربط ابن تيمية في نصوص أخرى فضائلَ المكان بالفضائل الأخلاقية لسُكّانه، وليس بخصائص المكان نفسِه. هنا يقدِّم ابن تيمية هذا الاستثناء من أجل الغرض البرجماتي الواضح المتمثِّل في حَفْز جيش المماليك على القتال.

يقدم ابن تيمية حُججًا أخرى للجهاد في ثلاث فتاوى مناهضة للمغول، وهي الفتاوى التي شهرها الجهاديون المحدَثون. يرجع تاريخ أقدم هذه الفتاوى إلى الغزو المغولي الأول (مجموع، 28/ 544-553)، وتعود الفتوى الثانية إلى الغزو الثاني من عام (1300 إلى 1301م/ 699 إلى 700هـ)، أو إلى الغزو الثالث (1303م/ 702هـ) (مجموع، 28/ 501-508). الفتوى الثالثة هي الأطول (مجموع، 28/ 509-543)، وتعود إلى غزو المغول في وقت لاحق في (1312-1313م/ 711-712هـ)، وسنناقشها في الفصل التالي.

تواجِه الفتوى الأولى الصعوباتِ الدينيةَ ضد محاربة المغول. لقد رفض بعضُ جنود المماليك القتالَ لأنّ المغولَ إخوانُهم في الإسلام. أجاز ابن تيمية أن يكون المغولُ قد اعتنقوا الإسلام، وهو لا يصفهم بالكافرين أو المرتدين، إلا أنه يُصرّ على أن المغول يجب محاربتهم لأنهم لا يلتزمون بالإسلام بصورةٍ كاملة. إنهم يرفضون الالتزامَ ببعض الواجبات الإسلامية الواضحة والمقبولة على

نطاق واسع. لقد جذَّرَ حُجّته في القرآن بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: 278، 279]. ويوضح ابن تيمية أن الشاهِدَ الأخير من القرآن قد أُنزِل على النبي صلى الله عليه وسلم حول أهل الطَّائِف، وهي بلدة قريبة من مكة، وكان أهلها قد أسلموا وصلُّوا وصاموا، لكنهم رفضوا التخلي عن الربا. وعلى النحو نفسِه قاتل أبو بكر، الخليفة الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، المسلمين الذين أبوا دفع الزكاة. بالإضافة إلى ذلك فكما ورد في أمرٍ للنبي صلى الله عليه وسلم فقد حارب الخليفةُ الرابع علي بن أبي طالب الخوارجَ المتمردين لمروقهم من الدين. يجادل ابن تيمية بأن المغول أسوأ من أهل الطائف والخوارج ومانعي الزكاة في خلافة أبي بكر. ومن ثَمَّ فإنه يترتَّبُ على ذلك وجوب الحرب. لا يذكر ابن تيمية سوى القليلِ في هذه الفتوى الأولى حول الأحكام التي لم يحافظ عليها المغول، لكنه يقرِّعهم لقتالهم من أجل مصالحهم الأنانية وليس مصالح الإسلام. إنهم لا يتعاونون مع المسلمين الآخرين لمحاربة الكافرين، ولكن يقاتلون لإقامة الهيمنة المغولية فحسبُ. إنهم سيئون جدًّا لدرجة أنهم قد ينحطّون لمقاتلة الأنبياء من أجل تحقيق أهدافهم.

يبحث ابن تيمية أيضًا في هذه الفتوى الأولى ضد المغول ما إذا كان يمكن تصنيفُ المغول على أنهم بُغاةٌ مسلمون. وربما كان بعض أقرانه من الفقهاء يفضلون هذا التّصنيف. كان نموذج البغاة في الفقه السُّني التقليدي هو صحابة النبي الذي تمرّدوا على الخلفاء بعد وفاة النبي. والصحابة هم أولئك الذين التقوا النبيَّ صلى الله عليه وسلم خلال حياته وكانوا يتمتعون بتقدير كبير. ومن ثَمَّ فقد كان من المفترض أن يكون لدى البغاة منهم مسوِّغاتٌ معقولة لتصرفاتهم، وينبغي التسامُح في الحُكم عليهم. وكان ينبغي التعامُلُ مع البغاة المسلمين من ذوي التأويلات السائغة في الأوقات اللاحقة أيضًا على هذا الأساس.

لم يقل ابن تيمية بشيءٍ من ذلك. لقد رفض التغاضي عن الاحتجاج بالحروب بين الصحابة، حيث بُذِلت في هذه الحروب كلُّ الجهود الممكنة للتوفيق بين الصحابة دون قتال. بالإضافة إلى ذلك فإنه لا توجد مقارنة بين المغول والصحابة البغاة، فالمغول مسلمون دينُهُم فاسد، فتجب محاربتُهم حتى ينقُّوا دينَهم. وفي الواقع كان الدّينُ هو الشيء الوحيد الذي يستحق القتال من أجله في عيون ابن تيمية، والحروب بين المسلمين لأسبابٍ أخرى كانت غير سائغة.

فشلت حجج ابن تيمية في تحقيق النتيجة المرجوَّة، على الأقل في هذه المناسبة. هزم غازانُ المماليكَ في أواخر ديسمبر (1299م/ 699هـ) في معركة وادي الخزندار بين حمص وحماة. قُتل العديدُ من المماليك وبِيعَ آخرون إلى الصليبيين المسيحيين الأوروبيين في قبرص. كان المماليك قد أخْرجوا آخرَ الصليبيين من سوريا وفلسطين عام (1291م/ 690هـ)، باستثناء بقايا على الساحل اللبناني. أصاب الذعرُ دمشقَ، وهرب القاضيان الشافعي والمالكي بالإضافة إلى مسؤولين آخرين في المدينة. وذهبت مجموعة من أعيان دمشق، ومنهم ابن تيمية لتلقِّي غازان [عند قرية النبك بين حمص ودمشق] لطلب الأمان لأهل دمشق، ورغم ذلك فقد استولى غازان على دمشق. وفي 2 يناير (1300م)/ 8 ربيع الثاني (699هـ) منح غازان أمانًا للناس قُرِئ في الجامع الأموي، وأدان فيه القمع المملوكي وأعلن نفسَه سلطانَ الإسلام.

وبمجرد أن أصبح من الواضح أن المغول قد انتصروا؛ انضم ابن تيمية للسيطرة المغولية. لم يستطع ابن تيمية أن يبرر قتالًا لا طائل منه حتى الموت، وعمل على تقليص سفك المزيد من الدماء، وعندما رفض قائدُ المماليك في قلعة دمشق أرجواش الاستسلامَ أخبره ابن تيمية بالتوقف عن المقاومة*.

---

* ثمة بعض الاضطراب في التواريخ والأحداث الواردة في المصادر، حول أحداث تلك الحقبة المتسارِعة، التي شهدت دخول غازان دمشق، ثم خروجه منها وترك نوابه فيه، ومحاولات الأمير قبجق - الذي كان نائب السلطان الناصر المملوكي على دمشق، =

= ثم أذعن لسلطة غازان ونوابه فعينه نائبًا عليها أيضًا - المستمرة لفتح قلعة دمشق، وكذلك ما يتعلق بموقف ابن تيمية من حصار القلعة وامتناعها أو تسليمها للتتار. والذي تورده أكثر المصادر أن التتر بقيادة غازان دخلوا دمشق في ربيع الثاني، وقرأوا أمانًا للناس، وذلك بعد ما تقدّم ذكره فوق من محاولة ابن تيمية وأعيان دمشق منع غازان من الدخول أو أخذ الأمان منه لأهل دمشق على مشارقها. وبعد دخوله حاول ابن تيمية وجماعة أن يلتقوا غازان فلم يقدروا. أعقب ذلك نهب الصالحية وقرى غيرها ودير الحنابلة في جمادى الأولى، ثم قرئ أمان لصيانة الجامع الأموي في الشهر نفسه، في 19 منه، ثم خرج غازان إلى العراق، وترك نوّابه في دمشق، وفي تلك الأثناء حاول قبجق نائب غازان فتح القلعة في جمادى الثانية فلم يقدر، وعاث في الأرض فسادًا.
وهنا بعض الاضطراب في التواريخ التي جرى فيها السعي بين قبجق وأمير المماليك أرجواش المتحصن في القلعة كي يسلمها للتتر. ففي أول الأمر يذكر الذهبي أن قبجق وأعوانه راسلوا أرجواش ليسلم القلعة، فأبى، ثم «أمروا أعيان البلد بالمشي إليه من الغد، فاجتمعوا به وسألوه، وقالوا: هذا فيه حقن لدماء المسلمين. فلم يلتفت عليهم»، تاريخ الإسلام ت تدمري (52/ 79)، وكان ذلك في العاشر من ربيع الثاني. ثم يذكر الجماعةُ محاولةً أخرى لدخول الأعيان بأمر قبجق على أرجواش، ورفضه تسليم القلعة، وذلك في الثاني عشر من ربيع الثاني، يقول الذهبي: «وأمر الأعيان بمراجعة أرجواش. فكلموه فلم يجبهم وأهانهم، ووقفوا كلهم عند باب القلعة، وطلبوا منه رسولًا فأبى. فبعثوا مَن كلّمه، فأغلظ لهم وقال: أنتم منافقون، تلقيتم التتار، وسلمتم إليهم البلد، وجسرتموهم» تاريخ الإسلام ت تدمري (52/ 79- 80)، ولم يذكر الذهبي تفصيلَ الأعيان، ولم يذكر ابنَ تيمية منهم، وهنا يذكر ابن كثير أن امتناع أرجواش من تسليم القلعة كان بأمر ونصيحة ابن تيمية: «وأرسل قبجق إلى نائب القلعة ليسلمها إلى التتر فامتنع أرجواش من ذلك أشد الامتناع، فجمع له قبجق أعيان البلد فكلموه أيضا فلم يجبهم إلى ذلك، وصمم على ترك تسليمها إليهم وبها عين تطرف، فإن الشيخ تقي الدين بن تيمية أرسل إلى نائب القلعة يقول له ذلك، لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمهم ذلك إن استطعت، وكان في ذلك مصلحة عظيمة لأهل الشام فإن الله حفظ لهم هذا الحصن والمعقل الذي جعله الله حرزًا لأهل الشام» البداية والنهاية ط إحياء التراث (14/ 10). ويضيف الدّواداريُّ مفاوضاتٍ أخرى في يوم الخامس عشر، كنز الدرر، (9/ 24).
ويذكر ابن كثير دخولًا تاليًا على أرجواش في الثاني عشر من جمادي الثانية، ولم تفلح المحاولة، ولم يعيّن من الأعيان عينًا، البداية والنهاية، (14/ 12)، ثم يذكر الذهبي=

= دخولًا آخر، عقب حوادث انتهاب الصالحية والقرى الأخرى، في الثامن والعشرين من جمادى الثانية، وذكر فيه بعض الأسماء، يقول: «وفي الثامن والعشرين من الشهر دخل الخطيب بدر الدين وطائفة إلى القلعة ومعهم نائب الأمير يحيى، وتكلموا مع أرجواش في صُلح يكون بينه وبين نواب التتار وقبجق، فلم يقع اتفاق»، تاريخ الإسلام ت تدمري (52/ 92- 93)، وهنا يتدخل المؤرِّخ اليونيني (726هـ) ليضيف اسم ابن تيمية إلى ابن جماعة - الذي اقتصر عليه الذهبي - وجماعة الأعيان الذين فاوضوا أرجواش للصلح مع قبجق، فيقول: «ثمّ استهلَّ شهرُ رجب المبارك ليلةَ الأربعاءِ، والخطيبُ بدرُ الدين وتقيُّ الدين ابن تيميَّة داخلان إلى أرْجَواشَ وقَبْجَقَ ساعيان في أمرِ الصُّلح بينهما، وتسكينِ أمرِ البلدِ، ولم يتم أمر الصلح بينهما»، ذيل مرآة الزمان، (1/ 299 - 300)، وكذا فعل الدواداري (بعد 736هـ)، يقول: «ودخل الخطيب بدر الدين بن جماعة والشيخ ابن التيميّة إلى القلعة ومشوا في الصلح بين أرجواش ونوّاب التتار. فلم يوافق أرجواش رحمه الله على ذلك، ولم يزل الأمر كذلك إلى مستهلّ شهر رجب الفرد»، كنز الدرر وجامع الغرر (9/ 35).

وفي الواقع فإن الذي نلاحظه أن اليونيني والدواداري قد أضافا اسم ابن تيمية في هذه المحاولة لإقناع أرجواش بتسليم القلعة، ولم يذكر ذلك الذهبي وابن كثير. وبصفةٍ عامة لم يرد اسم ابن تيمية في أية لجنة مشابهة دخلت على أرجواش، بل ورد كما ذكر ابن كثير أنه كان ممن حرَّض أرجواش على الامتناع. الأكثر من ذلك أنه لما اضطرب الأمر سريعًا مع تواتر الأخبار عن خروج جيش المماليك من مصر لتحرير دمشق في رجب، وخرج التتر من دمشق وأعقبهم قبجق الذي هرب مع جماعة من أعيان دمشق، وتنفس أرجواش من داخل القلعة الصعداء وأصبح الحاكمَ الفعلي لدمشق، أخرج نداءً يطلب فيه من أهل دمشق الصبر والمرابطة لانتظار جيش السلطان الناصر القادم من مصر، وهنا يُبرز ابن كثير دورَ ابن تيمية مرةً أخرى في تأييد دعوة أرجواش، وتحفيز الدمشقيين على الرباط، يقول: «ونادى أرجواش في البلد: احفظوا الأسوار وأخرجوا ما كان عندكم من الأسلحة ولا تهملوا الأسوار والأبواب، ولا يبيتنَّ أحد إلا على السور، ومن بات في داره شُنِق، فاجتمع الناسُ على الأسوار لحفظ البلاد، وكان الشيخ تقي الدين بن تيمية يدور كل ليلة على الأسوار يحرِّض الناس على الصبر والقتال ويتلو عليهم آيات الجهاد والرباط»، البداية والنهاية ط إحياء التراث (14/ 13). والجدير بالذكر هنا أن المؤرخ اليونيني يؤيِّد واقعة تحريض ابن تيمية على الجهاد تأييدًا لنداء أرجواش وتلاوته آيات الجهاد على الناس، انظر: ذيل مرآة الزمان، (1/ 302).

ومن ثَمَّ، وفي ضوء هذه الأحداث والمواقف الظاهرة لـ ابن تيمية فيها، فأنا في شكٍّ =

كما طالب المغول بإطلاق سراح السُّجناء ومنع حلفائهم الجورجيين والأرمن المسيحيين من تدمير المناطق الريفية المحيطة بدمشق. في هذه المرحلة قابل ابنُ تيمية غازان للمرة الثانية. وفقًا لمصادر تاريخية لم يُمنح ابن تيمية سوى وقت للدعاء لـ غازان. وتضيف مصادر أخرى أنه التقى بعد ذلك بالمسؤولين المغول وتفاوض على إطلاق سراح بعض الأسرى. ومع ذلك تقدِّم بعض تراجم ابن تيمية المزيدَ من التفاصيل لتعزيز صورته كشخصيةٍ بُطُوليّة. فيقول أحدها إنه تدخَّل مع غازان لإطلاق سراح الأسرى ورفْض عرضٍ من ملك جورجيا لإبادة سكان دمشق. وتروي أخرى حكايةً ألهمت المتعصّبين لـ ابن تيمية من يومه حتى يومنا هذا*. فيقال إنه قال صراحةً لـ غازان:

= من دقة ما ذكره اليونيني والدواداري، وما اعتمده المؤلفُ بناءً على ذلك. وأغلب الظن أن الدواداري اتبع في ذلك اليونيني، فالأول مؤرِّخ شعبي يتسم تاريخه بالركة والأوهام. ولو صحّ حدوث ذلك فليس فيه إلا متابعة الظروف المتغيرة، فمع استقرار التتار النسبي في دمشق ربما كان المناسب في نظر ابن تيمية - وكثير من الأعيان منهم قاضي القضاة الشافعي ابن جماعة كما تذكر كثيرٌ من الروايات في محاولات متعددة - أنَّ حقْن الدماء مُقدّم، ثم تغيّر ذلك مع ظروف جديدة هي توارد أخبار قدوم الجيش المصري وفرار قبجق والتتر. وفي هذه الحالة أيضًا لنا أن نؤاخذ المؤلفَ على عبارته التي يفهم منها أنه سرعان ما خضع الشيخ لسلطة الأمر الواقع، حيث إن ما ذكره ابن كثير من تحريض ابن تيمية لـ أرجواش على منع التسليم في أول الأمر يدل أنه لم يصر إلى مراعاة الواقع الجديد مباشرةً ولكن بعد فترة نحو شهرين أو أكثر، وليست هذه الفترةُ بالقصيرة في سياق تلك الأحداث المتسارِعة. [المترجم]

* ربما يشير المؤلف في ذكره للمصادر التاريخية التي ذكرت أن الشيخ دعا لغازان فحسب إلى ما ذكره الذهبي في التاريخ: «ثم إنه خرج مع جماعة يوم العشرين من الشهر إلى قازان وهو بتل راهط إلى قازان، فأدخل عليه ولم يُمَكَّنْ من إعلام قازان بما يقع من التتار، وخافوا أن يغضب ويقتل أناسًا من المغل. وأُذِن له في الدعاء والإسراع. وأشار عليه الوزير سعد الدين ورشيد الدين اليهودي مُشير الدولة بأن لا يشكوَ التتار، ونحن نتولى إصلاح الأمر»، تاريخ الإسلام ت تدمري (52/ 82)، وذكر ذلك نفسَه اليونيني، في ذيل مرآة الزمان، (1/ 272- 273).

ولكنَّ ذلك كان في الخَرْجَة الأولى إليه التي كانت في نبك على مشارف دمشق في ربيع الثاني قبل دخوله، وليس اللقاء الثاني بعد دخول غازان دمشق. ولكن حتى في =

= هذا الاجتماع الخارجي الأول يشير ابن كثير في سياق هذه القصة إلى أنهم «اجتمعوا به عند النبك، وكلمه الشيخ تقي الدين كلامًا قويًّا شديدًا فيهم مصلحة عظيمة عاد نفعُها على المسلمين ولله الحمد»، البداية والنهاية ط إحياء التراث (14/ 9).

وفي ذلك اللقاء الثاني اقتصر الذهبي أيضًا على ذكر الاجتماع والدعاء له بالصلاح، انظر: تاريخ الإسلام، (52/ 90). ولكن وقع في كلام الذهبي مرارًا الثناء على شجاعة ابن تيمية والاستشهاد بموقفه مع غازان، فقد قال في النبذة: «وأما شجاعته فبها يُضرب الأمثال، وببعضها يتشبه أكابر الأبطال، فلقد أقامه الله في نوبة غازان، والتقى أعباء الأمر بنفسه، وقام وقعد، وطلع وخرج، واجتمع بالملك مرتين، وبخطلوشاه، وببُولاي. وكان قَفْجَق يتعجَّب من إقدامه وجرأته على المغول»، المسائل والأجوبة لابن تيمية، (243).

وقد ذكر تلك القصة المفصَّلة ابن فضل العمري في المسالك، كما أوردها المؤلفُ هنا بعد هذا الهامش، وهو معاصِر وليس متهمًا بالتحيز للشيخ، كما أن الدعاء نفسَه المذكور في هذا السياق قد ورد تفصيلُه وأن عامّتَه كان دعاءً على غازان في حقيقة الأمر. كما أوردوا له خبر الطعام، الذي دعاهم إليهم غازان وأَبَى ابنُ تيمية أن يأكل منه لأنه مغصوب، حتى خافوا على أنفسهم، وقد حكى هذه القصة قاضي القضاة أبو العباس ابن صَصْرى وكان حاضرًا للواقعة، كما ذكر العمري في المسالك، (5/ 699)، وفي ذلك الخبر قصة دعائه لغازان، الذي كان أغلبه على غازان لا له، حيث قال فيه: «اللهم إن كنت تعلم أنه إنما قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، وجهادًا في سبيلك؛ فأن تؤيده وتنصره، وإن كان للملك والدنيا والتكاثر، فأن تفعل به وتصنع- يدعو عليه وغازان يؤمّن على دعائه- ونحن نجمع ثيابنا خوفًا أن يقتل فتطرطش بدمه». وقد ذكر القصة بتفاصيلها عن شاهد عيانٍ آخر حضرها هو محمد بن عمر البالسي: ابنُ كثير، انظر: البداية والنهاية، (14/ 101).

وقد أشار إلى جرأته على المغول وفحوى دعائه على غازان أيضًا: ابن الوردي في تاريخه، (2/ 278)، وفي تتمة المختصر في أخبار البشر. وأشاد بموقفه مع غازان: خادمه إبراهيم بن أحمد الغاياني، انظر: الجامع في سيرة شيخ الإسلام، (146)، وابن عبد الهادي في مختصر طبقات علماء الحديث، المرجع نفسه، (259)، والصفدي وهو تلميذه وله عليه تحفُّظات، قال في أعيان العصر، (1/ 236): «دخل على محمود غازان وكلمه كلاماً غيظاً بقوة، وأسمعه مقالاً لا تحمله الأبوةُ من البنوّة». وذكر القصةَ بتمامِها وألفاظَ خطاب ابن تيمية المنقولة لغازان: المقريزي في المقفّى الكبير، (1/ 278)، وأشار إليه ابن حجر في الدرر الكامنة، (1/ 180)، وغيرُهم. =

«أنت تزعم أنك مسلمٌ ومعك قاضٍ وإمامٌ وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، فغزوتَنا، وأبوك وجدّك هولاكو كانا كافرَيْن وما عَمِلَا الذي عملتَ، عاهدا فوَفَيَا، وأنت عاهدتَ فغدَرْتَ وقُلْتَ فما وَفَيْتَ». (مسالك، 320).

عاد غازان إلى وطنه في أوائل فبراير (1300م/ 699هـ)، وترك دمشق في قبضة جيش مغولي، ووعد بالعودة في الخريف لغزو مصر. وبعد مغادرته قابل ابنُ تيمية الزعيمَيْن المغوليَّيْن الرئيسيْن [خطلوشاه وبولاي] في مناسباتٍ منفصلة للتفاوض على إطلاق سراح الأسرى، المسلمين وغير المسلمين. أعطى هذا ابنَ تيمية فرصةً لمراقبة ممارساتِ المغول ومناقشة الدِّين معهم. قد تعود حكايةٌ ذات صلة لـ ابن تيمية نفسه إلى أحد هذه الاجتماعات، حيث أخبر بعض أصحابه في زيارة إلى معسكر المغول ألا ينهوهم والجورجيين عن شرب الخمر لأنهم قد يكونون أنفعَ للمسلمين في حالة سكرهم عنهم في حالة صحوهم*.

في النهاية اقترب جيش المماليك الآتي من مصر، وهرب المغول، وأعاد أرجواش دمشق إلى المماليك. قاد ابن تيمية حملةً ضد الحانات للقضاء على شرب الخمر وغيرها من الرذائل التي ظهرت في عهد المغول. وصل جيش المماليك إلى دمشق في أواخر شهر أبريل عام (1300م/ 699هـ)، وعاقبوا المتعاونين مع المغول، ونصَّبوا آقوش الأفرم حاكمًا [نائبًا] جديدًا لدمشق.

جمع التطهيرُ المتعاونُ أيضًا ابنَ تيمية والأفرم إلى كسروان بجبل لبنان،

= والمقصود أنه ليس هناك كبيرُ داعٍ للتشكُّك في وقوع الحادثة، قصارى ما في الأمر أن بعض المؤرخين يختصرها وبعضهم يفصِّلها، ولا مانع مبدئيًا من وقوع بعض التزيّد في ألفاظٍ أو تفاصيلَ، لكنّ أصل الحادثة وشجاعة ابن تيمية فيها أمرٌ ثابتٌ إذن. [المترجم]

* قال ابن القيم: «سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (3/ 13). [المترجم]

حيث كان أهل كسروان - وهم شيعة إسماعيليون، ونُصيريون (المعروفون اليوم باسم العلويين)، ودروز، ومسيحيون؛ قد أخمدوا محاولةً مملوكية لإخضاعهم عام (1292م/ 691هـ)، ووقفوا الآن متّهمين بمساعدة المغول والصليبيين.

رافق ابنُ تيمية الأفرمَ في غارةٍ لمعاقبتهم في صيف عام (1300م/ 699هـ) فاستسلموا للمماليك ووافقوا على أداء الجزية. ومع ذلك فقد تمرَّدوا في وقت لاحق، فسحقتهم الحملةُ المملوكية التي تلت ذلك عام (1305م/ 704هـ) سحقًا حاسمًا. دعم ابنُ تيمية العملَ العسكري على أساس أن أهل كسروان كانوا من زنادقة الشيعة ومتعاونين مع الصليبيين والمغول.

غزوات المغول من (1300- 1301م)، و(1303م):

لم تكن حكاية غازان مع سوريا قد انتهت بأي حال من الأحوال. فقد بدأ غزوًا آخرَ في أواخر عام (1300م/ 700هـ)، وانطلق جيش صليبي في قبرص لمساعدته. وبحلول أوائل يناير (301م/ 700هـ)، كان المغول - مع الأرمن والصليبيين - يرهبون حلب. دعا ابن تيمية إلى الجهاد في الجامع الأموي، كما حرَّض الحاكمَ الدمشقيَّ الأفرم على مقاومة المغول، وسافر إلى القاهرة ليطلب سلطان المماليك الناصر محمد بن قلاوون التعزيزات. كتب ابن تيمية رسالةً إلى السلطان يحثُّه فيها على الجهاد مستندًا إلى أنّ المغول لم يحترموا جميع أحكام الإسلام. كانت هذه هي الحُجّةُ نفسُها التي وردت في أول فتوى له ضد المغول. يذكر المؤرِّخ ابن كثير أنّ ابن تيمية حذَّر السلطان شخصيًّا: «إن كنتم أعرضتُم عن الشام وحمايته؛ أقمْنا له سُلطانًا يحوطه ويحميه، ويستغِلُّه في زمن الأمن» (بداية، 15/ 634). قد تكون هذه الحكاية مزخرفةً؛ فقد كان ابنُ كثير تلميذًا لـ ابن تيمية، وكان مستعدًّا دائمًا لتعزيز سُمْعة شيخِه. وإذا كانت العبارةُ ذات مصداقية، فإنه يبدو أقرب ما وصل إليه ابن تيمية من تهديدٍ بالتمرد ضد حاكمه. وفي النهاية أرسل السلطانُ قواتٍ.

قد تعود الفتوى الثانية من فتاوى ابن تيمية المناهضة للمغول (مجموع، 28/ 501-508) إلى هذا الغزو، أو إلى الغزو الثالث بعد عامين.

وكما في الفتوى الأولى، يجادل ابنُ تيمية مرةً أخرى بأنه يجب محاربة المغول لأنهم لا يلتزمون بأحكام الإسلام. كما يقدم دليلاً أكمل على عدم إيمان المغول، حيث ينتقد ابن تيمية العددَ الكبيرَ من المسيحيين والمشركين في معسكر المغول، كما أنّ قليلًا من المغول يصلُّون، حتى وإن كانوا قد أظهروا احترامًا ما تجاه صالِحِي المسلمين. إنهم لا يقاتلون الكافرين، ولا يلتزمون بالعديد من الواجبات الأخرى، بل يفرضون قوانينَهم الخاصة، التي تتفق مع الإسلام تارةً وتخالفُه أخرى. وعلى الرغم من ذلك فإنّ الأمرَ الأكثرَ حساسيةً، كما قال ابن تيمية في الفتوى الأولى، هو أنَّ المغولَ يعطون الأولوية لقضيتهم المغولية على حساب مصالح الإسلام. يقدِّم ابنُ تيمية بعد ذلك حُجَّةً نفعيةً بالتأكيد: فإنّ عدمَ قتال المغول سيكون أعظمَ ضررًا على دين الإسلام مِن قتالهم. إن المغول أشرارٌ لدرجة أنّه حتى الفجّار الفاسدون يجب أن يجتَمِعُوا للجهاد في جانب المماليك، فإن الله يؤيِّد دينَه بالرجل الفاجر حين يتعلق الأمرُ بالدفاع عن الإسلام ضد من هم أسْوَأُ.

توقَّفَ الغزو المغولي الثاني فجأة. عاد غازان فجأةً إلى بلده في الجزء الأخير من يناير (1301م/ 700هـ)، ربما بسبب الشتاء القارس. وكان ابن تيمية نفسُه على يقينٍ من أن ذلك التراجُعَ كان بسبب سوء الأحوال الجوية. في رواية انتصاريةٍ كُتِبَت فور التراجع، يفسِّر ابن تيمية الأحداثَ بصورةٍ لاهوتية على أنها تكرارٌ لنموذج حادثةٍ نبويةٍ سابقة، ويقارن بين غزوتي المغول عامي (1299-1300م / 699هـ) و(1300- 1301م/ 700هـ) مع معركتين من معارك النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم ضد أعدائه المكّيّين. أما الأولى فتمامًا كما عانى المسلمون الأوائل من الهزيمة في معركة أُحُد عام (625م) لأنهم أخطأوا وانصرفوا عن الجهاد؛ فقد سقطت سوريا أيضًا في غزو المغول الأول عام (1300م) لأن أهل دمشق قد تخلوا عن مسؤولية القتال. والثانية في غزوة

الخندق في (626-627م)، حين استعاد المسلمون الأوائِلُ عزمَهم فأرسل اللهُ البرد القارس والرياح القوية، فقلع ذلك عدوَّهم المكيّ ورجعوا إلى بلدهم، وبالمثل في شتاء عام (1301م)، تشجَّع المماليك وأرسل الله الثلوج والمطر والبرد لإحباط غزوة المغول (مجموع، 28/ 422-467؛ عقود، 120-175).

وكما توضح هذ السردية، وكذا كتاباتُه السابقة المناهضة للمغول؛ فإن ابن تيمية لا ينفكّ عن تصوير المماليك كمدافعين عن دين الله، وأرباب تأييده الاستثنائي. أما بالنسبة للمغول فقد يُسمُّون أنفسَهم مسلمين لكنهم ليسوا أكثر من بَلِيَّةٍ على الدين وسيلاقون قصاصَهم العادل. لم يكن من المتصوَّر لـ ابن تيمية أن يكون للمغولِ أيُّ فائدة للدين. بالأحرى كانت دعايته تعمل على استغلال جميع الإمكانات الفقهية لتشويههم - بصرف النظر عن وصفهم بالكافرين -، وربما تكون قد لعِبت دورًا جوهريًّا في تحقيق النتيجة المرجوة: دولة مملوكية واثقةٌ بما يكفي للوقوف أمام المغول.

وفي صيف عام (1301م/ 700هـ) أرسل غازان بعثة دبلوماسية إلى القاهرة لدعوة المماليك إلى الخضوع وتحقيق السلام. رفض المماليك العرض؛ لقد شكَّكوا في صِحَّة اعتناق غازان للإسلام واتهموا تابِعَه في ماردين بارتكاب الفظائع عام (1299م). كما أهانوا غازان بسبب وثنية أسلافه، وتساءلوا كيف يجوز لمسلم أن يهدِّد إخوانَه المسلمين بالحرب. فشلت جولةٌ أخرى من التبادُلات الدبلوماسية عام (1302م/ 701هـ) في تخفيف العلاقات بين غازان والسلطان المملوكي الناصر محمد. وهي البعثات الدبلوماسية التي لن تتكرر.

هزم جيشُ المماليك السوري أرمينيا الصغرى صيف عام (1302م/ 701هـ)، كما طردوا آخر القوات الصليبية من الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. وفي شتاء عام (1303م/ 702ه) تقدَّم غازان إلى سوريا لغزوها للمرة الثالثة. اقترب المغول من دمشق في أبريل ووصلت تعزيزاتُ المماليك من مصر. حفز ابن تيمية جنودَ المماليك للقتال، ورفض مرةً أخرى المخاوف التي تقول إنه لا يجوز قتال المغول لأنهم مسلمون. هزم المماليكُ المغولَ في مرج الصُّفر

خارج دمشق في 20-22 أبريل (1303م) / 2-4 رمضان (702ه،). حمل ابنُ تيمية نفسُه السلاحَ في المعركة، كما أفتى الجنودَ بالفِطْر في رمضان. وبعد بضعة أيام، دخل السلطان إلى دمشق. توفي غازان بعد عام واحد عام (1304م/ 703هـ)، وخَلَفَه شقيقُه أولجيتو. لم يهدد المغولُ المماليكَ بشكلٍ خطيرٍ مرةً أخرى حتى عام (1312م/ 712هـ)، وهو العام الذي حاول فيه أولجيتو غزوَ سوريا. لم يسفِر الغزوُ عن شيء، لكنه أتاح الفرصة لأطول وأقوى فتوى لـ ابن تيمية ضد المغول. يستلهم الجهاديون في العصر الحديث نصوصَ وأنشطةَ ابن تيمية المناهضة للمغول من عام (1299م) إلى عام (1303م)؛ إلا أنّ هذه الفتوى اللاحقة كانت هي التي استخدموها لتبرير تكفيرهم للحُكَّام. سنناقش هذه الفتوى في الفصل التالي.

المسيحيون في أعقاب المغول:

تعود أطروحتان من أطروحات ابن تيمية المعروفة المتعلقة بالمسيحية إلى الأحداث في أعقاب الغزو المغولي. ارتبطت الأولى بالمسيحيين الذين يعيشون داخل الإمبراطورية المملوكية. فبعد انسحاب غازان غير المتوقَّع من سوريا في يناير (1300م/ 699هـ)؛ أغلق المماليكُ الكنائسَ في القاهرة، وفرضوا مجموعة من الأحكامِ المعروفة باسم «العهدة العمرية»، والتي تُقيِّد اليهود والمسيحيين. تفرِضُ العهدةُ العُمرية، من بين ما تفرضُ من أمورٍ أخرى؛ أن يلبس اليهودُ العمائمَ الصفراءَ والمسيحيون الزرقاءَ، ويجب على اليهود والمسيحيين ركوبُ الحمير بدلًا من الخيول، ويجب ألا يشاركوا في حكومة المسلمين. ربما كان فرضُ هذه القوانين انتقامًا من التعاوُن الصليبي والمسيحي اللبناني مع المغول. كما كره السُّكَّانُ المسلمون في القاهرة مكانةَ المسيحيين في البيروقراطية المملوكية وحرَّضوا على إزاحتهم. اعتنق العديدُ من البيروقراطيين المسيحيين الإسلامَ. كان تطبيق العهدة العمرية أمرًا صعبًا، ولكنَّ الأمورَ تراجعت مع مرور الوقت. أيَّد ابنُ تيمية فرضَ العهدة العمرية، وكتب رسالته:

مسألة الكنائس (مجموع، 28/ 632-646) ليقول إنه لم يكن هناك ظلمٌ في إغلاق الكنائس. إنه يشرح، في الواقع، أنَّ جميعَ الكنائس في مصر يجوز هدمُها إذا أراد الحاكمُ ذلك؛ لأنَّ المسيحيين قاوموا الفتح الإسلامي الأصلي لمصر في القرن السابع الميلادي [فُتِحَت عنوةً]. يرجع تاريخُ رسالةِ ابن تيمية إلى ما بعد إغلاق الكنائس، ولكن قبل عام (1305م/ 704هـ)، وكانت جزءًا من الأدبيات المعاصرة الأوسع التي تدافع عن المعاملة القاسية للمسيحيين.

أما الرسالة الثانية فقد تقدَّم فيها ابن تيمية بطلبٍ للحصول على المساعدة من مسؤولٍ عسكريٍّ مسيحيٍّ في قبرص. كتب ابن تيمية رسالته القبرصية (مجموع، 28/ 601-636)، بين انتصار المماليك في مرج الصُّفر في أبريل (1303م/ 702هـ)، ووفاة غازان في (1304م/ 703هـ). ويبدو أن المرسَلَ إليه هو البارون الصليبي يوحنا الثاني من جبيل. تُشيد الرسالة بالإسلام باعتباره الطريق الوَسَطِ الصحيح بين المسيحية واليهودية، ثم تطلب معاملة الأسرى المسلمين معاملةً حسنةً في قبرص. كان الصليبيون قد أخذوا أسرى من المماليك إلى قبرص للاحتجاز مقابل فديةٍ أو لبيعهم في أسواق العبيد بعد الغزو الثاني الفاشل لـ غازان، واستمروا بعد ذلك في الإغارة على السواحل الشرقية للبحر الأبيض المتوسط لأخذ الأسرى.

أعطى القتالُ ضد المغول والحملاتُ التطهيرية في أعقابِهم ابنَ تيمية فترةَ راحةٍ من مخاوف أقرانِه العلماء حول عقيدته، لكن بطولاته لم تكن لصالحه بصورة مطلقة. كان البعضُ يَغَارُ من وُصُولِه إلى أروقة السُّلطة. كان دوره في الداخل لمحاربة الانحطاط الديني المزعوم على وشك جَعْلِه أكثرَ أعداءً. هذه هي قصة الفصل التالي.



الفصل الثاني

السيرة المتأخرة والمحاكمات الرئيسة

الصراع مع الصوفية:

مع مرور الوقت على تهديد المغول، لم يسترِح ابنُ تيمية اعتمادًا على أمجاده. لقد كان يعتقد أن هناكَ رؤيةً فاسدةً للإسلام قد سيطرت على المجتمع. لقد تركت العباداتُ المبتدعة والمعتقدات الباطلة والتساهُل الملاحَظ في الفقه؛ المسلمين عُرْضةً للغزو، ومن ثَمَّ فقد قرَّر محاولة القضاء على هذه المظاهر. لقد كان قرارًا سيشكِّل بقيةَ مسيرته العلمية. كنَّا قد أشرنا إلى ذلك بالفعل في الفصل السابق، حين ذكرنَا حملتَه على الحانات عام (1300م/ 699هـ)، ودعمه للإجراءات ضد الكنائس. كما اشتكى بعض خصومه عام (1302م/ 701هـ) من أنه كان ينفِّذ القانون بيدِه من خلال تطبيق العقوبات الجسدية [التعزيرات] بنفسه، والتي كانت عادةً ما تُطبَّقُ من قِبل السلطات الحاكمة.

تحمل الصوفيةُ وطأةَ نشاط ابن تيمية. أصبح المسار الروحي الصوفي ودين الأضرحة [القبورية] (أي الممارسات المرتبطة بمقابر الأولياء والمواضع المقدسة) جزءًا لا يتجزأ من العالم المملوكي الديني بحلول أواخر القرن الثالث عشر. لم يكن ابن تيمية ينظر إلى هذه التطورات بشكلٍ إيجابي. يذكر المؤرِّخ ابن كثير أن الحادثتيْن التاليتيْن وقعتا في أوائل عام (1305م/ 704هـ). تتعلق الأولى بشيخٍ صوفي غريب الأطوار، والثانية بصخرة مقدسة:

«وفي رجب أُحْضِر إلى الشيخ تقي الدين بن تيمية شيخٌ كان يلبس دَلَقًا كبيرًا متّسِعًا جدًّا، يُسمَّى المجاهد إبراهيم القطان، فأمر الشيخ بتقطيع ذلك الدلَقِ، فتناهبه الناسُ من كلِّ جانبٍ وقطَّعوه حتى لم يدعوا فيه شيئًا، وأمر بحلق رأسه، وكان ذا شعر، وقلَّم أظافِرَه وكانوا طوالًا جدًّا، وحفَّ شاربه المسبَلَ على فمه المخالف للسُّنَّة، واستتابه من كلام الفُحْشِ وأكْلِ ما يغيِّرُ العقلَ من الحشيشة وما لا يجوز من المحرمات وغيرها.

وبعده استحضر الشيخ محمد الخباز البلاسي، فاستتابه أيضًا عن أكل المحرمات، ومُخالَطَةِ أهل الذِّمَّة، وكتب عليه مكتوبًا ألَّا يتكلَّمَ في تعبير المنامات ولا في غيرِها بما لا عِلْمَ له به.

وفي هذا الشهر بعينه راح الشيخُ تقي الدين بن تيمية إلى مسجد النارنج، وأمر أصحابَه ومعهم حَجَّارون بقطع صخرةٍ كانت هناك بنهر قلوط تُزارُ ويُنْذَر لها، فقطعها وأراح المسلمين منها ومن الشِّرْك بها، فأزاح عن المسلمين شبهةً كان شرُّها عظيمًا»، (بداية، 16/ 38-39).

تضيف روايةٌ أخرى عن تحطيم الصخور أن الصخرة كانت تحتوي على أثر قَدَم النبي، وأنَّ الناسَ اعتادوا تقبيلَها والسعي للتبرُّك بها.

في أواخر عام (1305م/ 705هـ) برز صراع ابن تيمية مع جماعة صوفية تُدعى الأحمدية الرفاعية. كان الأحمدية الرفاعية معروفين بموسيقاهم ورقصهم وعمَلَ الخوارق [الكرامات]. كان ابن تيمية يُنكِر ممارساتِ الأحمدية الرفاعية لدرجة أنهم اشتكوا إلى حاكم دمشق. استدعى النائب ابنَ تيمية للمناقشة معهم، فهزمهم في المناظرة. وفي آخر حِيَلهم لجأ أحدُ شيوخ الرفاعية إلى قواهم الخارقة، مثل قدرتهم على الدخول في النار دون أن يتعرضوا للأذى. وهنا تحدَّاهم ابن تيمية أن يدخلوا النار، إلا أنه اشترط أن يغسلوا أجسادهم بالخل والماء الساخن أولًا لإزالة المواد الكيميائية المقاومة للاحتراق، فانكشف أنّ الرفاعية لم يرغبوا أن يخضعوا لهذا الاختبار.

جعلت مثلُ هذه المواجهات لـ ابن تيمية أعداءً، ولكنهم ليسوا أعداءً يتمتعون بالقدرة الكافية للتراجع عن عداوته. لقد تغير كلُّ شيء عندما بدأ في

مهاجمة ابن عَرَبي (ت 1240م)، وهو المنظِّر الصوفي الألمع في الإسلام في العصور الوسطى. وسرعان ما وجد ابن تيمية نفسَه في مسار تصادُميٍّ مع خصوم أقوى في القاهرة. ففي وقت ما في أواخر عام (1303م) أو أوائل عام (1304م/ 703هـ) أعطاه أحدُهم كتابَ ابن عربي: فصوص الحِكَم. والفصوص هي عمل لاهوتي صوفيٌّ يقدِّم تأويلاتٍ غير تقليدية للقصص القرآنية. فعلى سبيل المثال: مات الأشخاص الذين غرقوا في فيضان نوح في بحر الغنوص [المعرفة/ العرفان]، وبنو إسرائيل الذين عبدوا العجل في البريّة كانوا يعبدون اللهَ في نفس الأمر. وجد ابن تيمية هذه التأويلاتِ مروِّعةً. كان قد قرأ أعمال ابن عربي وأعجبتْه قبل ذلك، لكن الفصوص صدمته، فكتب عددًا من المصنّفات ضد تعاليم ابن عربي وأتباعه، بما في ذلك مواضع يقتبِسُ فيها أجزاءً من الفصوص مباشرة ثم ينقضها (مجموع، 2/ 1340285).

كتب ابن تيمية أيضًا رسالتيْن لتحذير شخصيْن من الهائمين المتعصبين لـ ابن عربي في القاهرة. كان أحدهما كريم الدين الآملي، شيخ مشيخة سعيد السُّعداء، الصوفي المقدَّم في الدولة. وكذلك كان من بين أتباع ابن عربي: نصر المنبجي، الشيخ الصوفي المفضَّل لدى بيبرس الجاشنكير. وكان بيبرس الجاشنكير المدير الأساس لأملاك* أسرة السلطان الناصر محمد. كان السلطان يبلغ من العمر 19 أو 20 عامًا فقط في ذلك الوقت، وبسبب شبابه، عمِل بيبرس ونائب السلطان سيف الدين سلار كحاكمين فِعْليّين للإمبراطورية المملوكية.

* وهو الاستادار. قال القلقشندي: «الاستادارية: قال في «مسالك الأبصار»: وموضوعها التحدّث في أمر بيوت السلطان كلها، من المطابخ والشّراب خاناه والحاشية والغلمان، وهو الذي يمشي بطلب السلطان، ويحكم في غلمانه وباب داره، وإليه أمر الجاشنكيرية،...، وله حديث مطلق وتصرف تامّ في استدعاء ما يحتاجه كلُّ مَن في بيت السلطان من النفقات والكساوي وما يجري مجرى ذلك للمماليك وغيرهم»، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (4/ 21). [المترجم]

الرسالة إلى المنبجي موجودةٌ (مجموع، 2/ 452-479)، وفيها يشرح ابن تيمية أنه كان يُحسِن الظنَّ في ابن عربي ووجد فائدةً كبيرةً في أعماله، ولم يكن بعدُ اطّلع على كتاب الفصوص الذي فَهِم من خلاله ضلالاتِ ابن عربي.

وللتأكيد على شدة الأمر، يقرن ابن تيمية مقاومةَ فِكْر ابن عربي وأتباعه بصدِّ المغول. كما أنه يجعل من أتباع ابن عربي سببًا للغزوات المغولية وعلامة على آخر الزمان: «وكثيرًا ما كنتُ أظنُّ أنَّ ظهورَ مِثْلِ هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار واندراس شريعة الإسلام، وأنّ هؤلاءِ مقدمة الدَّجّال الأعور الكذاب الذي يزعُمُ أنه هو الله»، (مجموع، 2/ 475). (الدَّجّال في الاعتقاد الإسلامي هو شخصية شريرة ستظهر قرب نهاية الزمان).

غضِبَ المنبجي، وعرض رسالةَ ابن تيمية على ابن مخلوف، قاضي القضاة المالكي في القاهرة. وكما هو الحال في دمشق، كان هناك قاضي قضاةٍ لكل مذهبٍ من المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة. وكان الفقه المالكي ينصُّ على جواز القتل لأجل البدعة، ولم يكن ابنُ مخلوف يتورَّع عن تطبيق هذا الحُكْم. لقد حكم بالفعل على شخصٍ ما بالإعدام عام (1301م) بسبب الاستهانة بالشريعة. ولا شكَّ أن المنبجيَّ كان يتطلع لـ ابن مخلوف من أجل الانتقام من ابن تيمية. وكان ابن مخلوف مرحِّبًا وقدم له استراتيجية مناسبة. نصح ابنُ مخلوف المنبجيَّ أن يناشد المقربين من بيبرس الجاشنكير أن يحاكم ابن تيمية على الاتهامات ضد عقيدته، وتحديدًا: التجسيم، أي أنه ينسِب إلى الله صفاتِ الأجسام. كانت هذه هي التهمة نفسُها التي وُجِّهت ضد ابن تيمية عام (1298م/ 697هـ). يروي المؤرِّخ المصري ابن الدواداري عن ابن مخلوف قولَه [لـ المنبجي]: «لقد بلغنى أنّه أفسد عقولَ جماعةٍ كبيرة، وهو يقول بالتجسيم، وعندنا (أي في المذهب المالكي) مَنْ اعتقد هذا الاعتقادَ؛ كَفَرَ ووَجَبَ قَتلُه»، (كنز، 9/ 144). كان هناك قلقٌ واضح من أنَّ تعاليمَ ابن تيمية كانت تنتشر خارج حدود القاعات الدراسية. لم تكن معارضةُ ابن تيمية مجرَّدَ تنافُسٍ بين العلماء، كما اقترح المؤرخون في العصور الوسطى والحديثة على حد سواء. كانت الاختلافات

اللاهوتية الأساسية والتنافُس على معتقدات الناس العاديين في قلب هذا الصراع. رفع المنبجيُّ الأمرَ إلى بيبرس الجاشنكير، وأرسل السلطان الناصر محمد بن قلاوون رسالةً إلى دمشق بطلب محاكمة ابن تيمية.

المحاكمات الدمشقية عام (1306م) حول الاعتقاد:

لم يكن المماليكُ يعملون على قمع البِدَع من خلال محاكم تفتيش رسمية. ومع ذلك فقد اندلعت الخلافات المريرة حول العقائد الكلامية من حين لآخر، وتدخلت سلطاتُ المماليك لاحتواء مصادر الاضطراب وإزالتها. ومن ثَمَّ فاستجابةً لرسالة السلطان، دعا الأفرم نائبُ دمشقَ القضاةَ الأربعة الرئيسين وغيرَهم من كبار العلماء، وابنَ تيمية، للمُحَاكمة يوم الاثنين 24 يناير (1306م)/ 8 رجب (705هـ). زعم ابنُ تيمية أنّ الأكاذيب قد انتشرت حوله، ودافع عن آرائه الكلامية التي في العقيدة الواسطية التي كتبها قبل سَبْع سنوات. دار النقاشُ حول ما إذا كان يجوز تأويل نصوص الوحي التي تصف الله بصفات أجزاء الأجسام. وكما ذكرنا في الفصل السابق فقد كان المذهب الكلامي الأشعريُّ يُجيز ذلك في هذا العصر، ولكن ابن تيمية لم يقبل. حاول الحاكمُ إقناعَ ابن تيمية بالموافقة على أن عقيدته خاصّةٌ بالمذهب الحنبلي فقط وليست معبِّرةً عن الإسلام ككل، ولكنْ رفض ابن تيمية، وأصرَّ على أن عقيدته هي عقيدة السَّلف (الجيل المسلم الأول)، وعقيدة المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة كلها، وحتى الأشاعرة والصوفية أيضًا.

أُجِّلت المحاكمةُ الأولى لأنها استمرت لفترة طويلة. ثم استمرت الإجراءات في محاكمة ثانية بعد أربعة أيام، يوم الجمعة 28 يناير/ 12 رجب. أصر ابن تيمية على موقفه من جديد، وسعى لإظهار أنّ الأشعريّ (ت 935م/ 323هـ)، الذي يحمل المذهبُ الكلامي الأشعريُّ اسمَه، كان في الواقع في صفِّه، وليس في آرائه ما يقدِّم أيَّ دعم لآراء خصومِه.

تشتمل المصادر على رواياتٍ مختلفة حول كيفية انتهاء المحاكمة الثانية.

فالبعض، مثل ابن كثير، يشير إلى أن الأمر قد انتهى بشكلٍ جيد لصالح ابن تيمية بقبول عقيدته كعقيدةٍ أرثوذكسية [صحيحةٍ]. في حين يقول آخرون، مثل البيروقراطي المصري والمؤرِّخ النويري، إن الأمر انتهى بإقرار ابن تيمية بأنه شافعي. وثمة رواية ثالثة لأخيه شرف الدين ابن تيمية تتهم خصومَه بتلفيق محاضِرَ بأنه تراجع عن عقيدته. لقد زعم ابن تيمية بالفعل أن عقيدته لم تكن عقيدة الحنابلة فحسب، بل كانت أيضًا عقيدة الشافعية والحنفية والمالكية، بل وحتى الأشعري، ومن ثَمَّ فقد كان من الممكن إساءة فهم هذا الادعاء ليعني أنه قد قَبِلَ آراء خصومه الشافعية والأشعرية. وعقب المحاكمة عاقب القاضيان الشافعي والحنفي عددًا من أتباع ابن تيمية بينما كان الحاكم في رحلة صيد.

عُقِدت محاكمةٌ ثالثة في دمشق يوم الثلاثاء 22 فبراير (1306م)/ 7 شعبان (705م). ويبدو أن عقيدة ابن تيمية قد قُبِلَت في هذه المحاكمة، وانتهت المحاكمة بنزاعٍ بين الشافعيةِ أنفسِهم.

لم تُسْفِر محاكماتُ دمشق عن النتيجة المرجوة من أعداء ابن تيمية في القاهرة.

يقدم النويريُّ رواية مباشرة لما حدث بعد ذلك. أحضر أحدُ طلاب العلم فتوى كتبها له ابن تيمية إلى النويري وابن عدلان القاضي الشافعي. كانت الموضوعات الرئيسة للفتوى شرح صفات الله وطبيعة كلام الله. أنكر ابن عدلان أجزاء من الفتوى، وعرَضَها على قاضي القضاة ابن مخلوف. تحقّق ابن مخلوف من أنّ الفتوى بخطّ ابن تيمية، وأبدى استعداده لاستدعاء ابن تيمية إلى القاهرة للمثول أمام السلطان. سعى نائب دمشق إلى منع الاستدعاء، لكن ابن مخلوف تدخل مرة أخرى. وكان على ابن تيمية أن يذهب إلى القاهرة.

الاعتقالات في مصر بسبب الكلام والتصوف (1306- 1310م):

وصل ابن تيمية القاهرةَ يوم الخميس 7 أبريل (1306م)/ 22 رمضان (705هـ)، وحوكم وسُجِن مع شقيقيْه في اليوم التالي. رفع ابنُ عدلان القضيةَ أمام قاضي القضاة ابن مخلوف. حضر المحاكمةَ أيضًا بيبرس الجاشنكير والنائب سلّار. أصدر السلطانُ مرسومًا يتَّهِم ابنَ تيمية بالتجسيم والضلال في الاعتقاد حول كلام الله، والأكثر من ذلك أن المرسومَ هدَّد بالسيف أيَّ شخصٍ يتبع أخطاءَ ابن تيمية. وأَمَر المرسومُ الحنابلةَ، الذين يُفترض أنَّ ابن تيمية يتحدَّث باسمهم؛ أن يتراجعوا عن العقائد المخالفة أو أن يُطْرَدوا من مناصبهم. نُشِر المرسومُ في سوريا، وتعرَّض رؤوسُ الحنابلة في القاهرة للاضطهاد على يد ابن مخلوف.

وخلال عامه الأول في السجن بدأ ابن تيمية العملَ للدفاع عن آرائه في عمليْن رئيسيْن. كتب الحنفي المصري شمس الدين السروجي نقضًا لما كتبه ابنُ تيمية في الفتوى الحموية. ردَّ ابنُ تيمية على السروجي في كتابٍ من عدة مجلدات بعنوان: جواب الاعتراضات المصرية، وجزءٌ صغير فقط من هذا المصنَّف موجود. وأعقبه ابنُ تيمية بكتابٌ آخر من عدَّة مجلدات بعنوان: بيان تلبيس الجهمية. يستخدم ابنُ تيمية اسم «الجهمية» للإشارة إلى المتكلمين الذين لا يثبتون حقيقة الصفات الإلهية بطريقة قوية بما فيه الكفاية. كتابُ البيان نقضٌ لكتاب: تأسيس التقديس لمؤلِّفه المتكلِّم الأشعري فخر الدين الرازي (ت 1210م). البيان هو أحد أطول أعمال ابن تيمية، ويؤكِّد على أن آراء الرازي عن عدم تجسيم الله ليست آراء جمهور العلماء ولا تتفق مع العقل أو الوحي.

كان لـ ابن تيمية متعاطفون من الطبقات العليا في المجتمع المصري، وبعد أن مكث في السجن عامًا سعت شخصياتٌ بارزة في القاهرة إلى إطلاق سراحه. ومع ذلك فقد رفض ابنُ تيمية عدّةَ دعواتٍ للتفاوض حول حلٍّ وسَط، بما في ذلك مقترحٌ مقدَّمٌ من قاضي القضاة الشافعي بدر الدين بن جماعة. ظلَّ ابن تيمية رابطَ الجأش في السجن، ووصف ابنَ مخلوف بأنه كاذب، وأصرَّ على أن

عقيدته هي عقيدةُ السَّلَف والأشعري، وأعلن أنه لا يهابُ الموتَ لأنه سيجعله شهيدًا. وفي النهاية تدخل الأمير حسام الدين مُهَنًّا لدى السلطان الناصر محمد لإطلاق سراح ابن تيمية.

جمع النائب سلار مجموعةً كبيرة من العلماء مع ابن تيمية يومي الجمعة والأحد 22 و24 سبتمبر (1307م)/ 23و25 ربيع الأول (707هـ)، وكان ابن مخلوف مريضًا ولم يحضر. ولم يحضر أيٌّ من قضاة القضاة الآخرين. عُقدت جلسةُ استماعٍ أخرى في 5 أكتوبر (1307م)/ 6 ربيع الثاني (707هـ). ويذكر النُّويريُّ أنه في 24 سبتمبر، ثمَّ مرةً أخرى في 5 أكتوبر؛ وقَّعَ ابنُ تيمية طَوْعًا وثيقةً [محضرًا] وضعته ضمن حدود العقيدة الأشعرية السائدة. تشير رواياتٌ أخرى إلى توقيعٍ واحد بدلاً من توقيعيْن، وذكَر الذهبيُّ أنّ كتابة المحضر فُرِضت على ابن تيمية تحت التهديد بالموت. لقد قرَّر ابنُ تيمية على ما يبدو أنَّ الحريّةَ خيارٌ أكثر مُلاءَمةً من الشهادة بالنسبة لمقاصده الأوسع.

فبمجرد خُرُوجِه من السجن درَّس ابنُ تيمية وتكلَّم ضد الصُّوفية. وفي أبريل (1308م/ شوال 707هـ)، انضمَّ شيخ مشيخة سعيد السُّعداء: كريم الدين الآملي، إلى ابن عطاء الله السكندري لقيادة مجموعةٍ من خمسمئة صوفيٍّ للشكوى من ابن تيمية إلى نائب السلطان سلار. كان الآمُلي أحد مشايخ الصوفية الذين كتب إليهم ابن تيمية في وقتٍ سابق عن أخطار ابن عربي، وكان ابن عطاء الله السكندري شخصيةً بارزةً في الطريقة الصوفية الشاذلية التي تتمتع بشعبيةٍ في القاهرة، وهي الطريقة التي تتسمَّى باسم المغربي الصوفي أبي الحسن الشاذلي (توفي حوالي 1258 م). من المحتمل أن يكون ابن تيمية قد ألَّف في هذا الوقت ردَّه الكبير على الشاذلي: الردّ على الشاذلي، الذي انتقد فيه دعاءً روحيًّا [حزبًا] لـ الشاذلي، وهو الأمر الذي اعتبره ابن عطاء الله إساءةً على الأرجح.

انتدَب سلارُ قاضيَ القضاة الشافعي بدر الدين بن جماعة للقضية، وعقَدَ ابن جماعة مناظرةً بين ابن تيمية وابن عطاء الله، لكن النتيجة لم تكن حاسمة.

أخيرًا تقرر عودة ابن تيمية إلى سوريا. ومع ذلك سمع ابن مخلوف الذي

كان يعاني من مرض خطيرٍ بتسفير ابن تيمية فجعل سلار يُعيدُه إلى القاهرة. لم يحكم نائب القاضي المالكي على ابن تيمية بالسجن، ولم يكن القاضي المالكي الثاني متأكِّدًا مما يجب فعله، وقال ابن تيمية إنه سيعود إلى السجن من أجل الصالح العام، فسُجِن في القاهرة يوم الجمعة 12 أبريل (1308م)/ 19 شوال (707)م، ومكث هناك لمدة 16 شهرًا، حيث كان يكتب ويستقبل الزوار.

بحسب سيرته التي كتبها ابن عبد الهادي، أشعل ابن تيمية إحياءً دينيًّا في السجن. توضِحُ روايةُ ابن عبد الهادي شخصيةَ ابن تيمية القوية والجذابة، ولا شكَّ أنه جسَّد الإصلاح الديني الذي رغب ابنُ تيمية في رؤيته في المجتمع الأوسع:

> «ولما دخل الحبسَ وجد المحابيسَ مشتغلين بأنواع من اللعب يلتهون بها عما هم فيه، كالشطرنج والنرد ونحو ذلك من تضييع الصلوات، فأنكر الشيخُ عليهم ذلك أشدَّ الإنكار، وأمَرَهم بملازمة الصلاة والتوجُّهِ إلى الله بالأعمال الصالحة والتسبيح والاستغفار والدعاء، وعلَّمهم مِن السُّنَّة ما يحتاجون إليه، ورغَّبهم في أعمال الخير وحضَّهم على ذلك، حتى صار الحبْسُ بما فيه من الاشتغال بالعلم والدين خيرًا من الزوايا والرُّبُط والخوانق والمدارس، وصار خَلْقٌ من المحابيس إذا أُطْلِقُوا يختارون الإقامةَ عنده، وكَثُرَ المتردِّدون إليه حتى كان السجن يمتلئ منهم». (عقود، 269).

وبالعودة إلى الجبهة السياسية سعى السلطان الناصر محمد، وهو الآن في أوائل العشرين من عمره؛ إلى إزاحة استاداره بيبرس الجاشنكير ونائبه سلار كحاكميْن بحكم الأمر الواقع، لكنه لم يفلح. ولذلك ففي مارس (1309م)/ رمضان (708هـ) انتقل إلى الكرك في شرق البحر الميت وتنازل عن العَرْش*.

* يرى بعضُ المؤرخين أن ذلك الكتاب الذي أرسله من الكرك يتخلّى فيه عن الحكم قد اختُلق لأجل القفز على السلطة من بيبرس وسلار. انظر: كنز الدرر، (9/ 157) حيث يبدو ابن أيبك الدواداري - مصنّفه - متحمِّسًا بشدّة لذلك الرأي، وقد كان حاضرًا ساعةَ جَمْعةِ قراءةِ كتاب العزل المذكور. [المترجم]

سمح سلار لـ بيبرس بتقلّد العرش تجنُّبًا للصراع، فأصبح بيبرس سلطانًا وعيّن سلار نائبًا له. لم يكن ابن تيمية مُعجبًا بالتغييرات السياسية. لقد كان ينتقد بيبرس، ومُرْشده الرُّوحي [شيخه] نصر الدين المنبجي، وابن عربي. يقول ابن كثير إن ابن تيمية تكلّم باستخفاف عن بيبرس قائلًا: «زالت أيامه، وانتهت رياسته، وقرب انقضاء أجله» (بداية، ١٤/ ٥٧). وفي أغسطس (١٣٠٩م)/ صفر (709هـ) نقل بيبرس ابن تيمية إلى الإسكندرية، حيث وضع رهن الإقامة الجبرية لمدة ثمانية أشهر، لكنه استمر في التدريس والكتابة.

يرجع تاريخ كتاب ابن تيمية: الاستقامة إلى هذا الوقت تقريبًا، ويخصّص كثيرًا منه لمناقشة: الرسالة لـ أبي القاسم القشيري (ت 1073م)، الذي كان متكلّمًا صوفيًا وأشعريًا على حد سواء. انتقد ابنُ تيمية آراء القُشيري في الاعتقاد والممارسة الصوفية المتمثلة في استخدام الموسيقى للمساعدة في العبادة. يتضمن الاستقامة نقاشًا طويلًا حول الأمر الأخلاقي القرآني بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وقد ألحِقت هذه المناقشة بعمله الأخلاقي اللاحق: الحسبة، كما أنه موجود كعملٍ مستقلٍ.

السنوات الأخيرة في مصر (1310- 1313م):

كافح بيبرس الجاشنكير للبقاء في السلطة. ولكن عاد الناصر محمد الأكثرُ شعبيةً كسُلطانٍ في مارس (1310م/ 709هـ)، وحكَم حتى وفاته عام (1341م/ 741هـ). أُعدِم بيبرس وجُوِّع سلار حتى الموت. ويبدو أن السلطان الناصر محمد كان لديه بعض الإعجاب بـ ابن تيمية، فأعاده من الإسكندرية إلى القاهرة وأكرمه أمام جمهورٍ من القضاة والعلماء من مصر وسوريا. كما أنه لطّف من عداوة ابن مخلوف تجاه ابن تيمية. وذكر ابن عبد الهادي أنّ ابن تيمية رفض عرضًا من الناصر محمد بإعدام أعدائه، وأن ابن مخلوف قال لما بلغه ذلك: «ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نُبْقِ مُمكنًا في السّعي فيه، ولمّا قدر علينا عفا عنا»، (عقود، 282-283). ارتفعت حظوظُ ابن تيمية بوضوحٍ،

وتمتع بفترةٍ من الهدوء النسبي قبل أن يعود إلى دمشق عام (1313م/ 712هـ).

يرجع تاريخ العديد من أعمال ابن تيمية إلى سنواته الأخيرة في مصر. فيبدو أنه صاغ مسودة عمله حول السياسة العامة الشهير: السياسة الشرعية حوالي عام (1310م/ 709هـ) وأكمله بعد عودته إلى دمشق. توجِز الرسالةُ مسؤولياتِ الذين يشغلون المناصب القيادية - سواء الحكام أو العلماء - لتحسين الحالة الدينية والأخلاقية للمجتمع. سوف أحاول مسْحَ محتويات هذا الكتاب في الفصل السادس. وفي عام (1311م) أو (1312م) (710- 711هـ) كتب ابن تيمية رسالةً توضح أن السعي للوصول إلى الله (التوسُّل) يكون بطاعة النبي، وليس بالنبيِّ نفسِه (مجموع، 1/ 313-368). تمثِّل هذه المناقشةُ نموذجَ الطاعة [الامتثال] الأخلاقي للدِّين لدى ابن تيمية. وردَّ الصوفيّ نور الدين البكري بكتابٍ ينصُر القولَ بطلب المساعدة مباشرةً [الاستغاثة] من الأنبياء والموتى. وردَّ عليه ابن تيمية بكتابٍ خاصٍّ بعنوان: الاستغاثة في الرد على البكري.

وفي بعض الأحيان جرب ابن تيمية نفسَه في الشِّعْر، على الرغم من أنه لم يكن معروفًا بأنه جيِّدٌ في هذا الفنّ. كان تأليف الشعر وسيلةً مهمة لإظهار البراعة في الأوساط العلمية المملوكية. يرجع تاريخ أقدم قصيدةٍ كتبها ابن تيمية إلى عام (1312م/ 711هـ)، وتتضمن (124) بيتًا ضد اعتقاد الجبر، ردًّا على سؤالٍ من شخصٍ مزعومٍ غير مسلم (مجموع، 8/ 245-255)، ويُحتَمَل للغاية أنّ السائِلَ كان مسلمًا، وذا ميول شيعيّة*، وقد ردَّ عليه خمسة علماء آخرون قاهريون

---

* لعل الإشارة هنا إلى الشيخ شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أبي القاسم الهمداني المعروف بـ السكاكيني، انظر: البداية والنهاية، (14/ 115)، وجاء في ترجمته: «وله سؤال في الخبر أجابه به الشيخ تقي الدين بن تيمية، وكُّل فيه عنه غيره»، كذا في أكثر من طبعة للبداية والنهاية، وهي محرفة عن الجبر كما هو واضح. وتؤكد عامة المصادر التي ترجمت له على اهتمامه بالقدر والجبر ومناظرته على ذلك، وأنه كان له نظم. وذكر ابن حجر في الدرر الكامنة في ترجمة ابن تيمية: «وَكَانَ [أي ابن تيمية] من =

بأبيات. وفي عام (1312م) أو (1313م/ 713هـ) صنَّف ابنُ تيمية شرحًا على عقيدة شمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني (ت 1289م/ 688هـ)، أحد أتباع المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي. ثمَّ عملٌ آخر، هو نقده الطويل للممارسات الدينية الشعبية الذي أسماه: اقتضاء الصراط المستقيم (قد يعود تاريخ الاقتضاء إلى مصر، أو ربما إلى أول عامين في دمشق. يرجع تاريخ أقدم مخطوطة للكتاب إلى عام (1315م/ 714هـ)).

شهدت سنوات ابن تيمية الأخيرة في مصر أيضًا تجدُّدَ العداءِ من المغول. تحوَّل الحاكم المغولي الإيلخاني أولجيتو من السُّنَّة إلى التشيُّع الاثني عشري عام (1309م/ 708هـ)، وتقدَّم إلى سوريا عام (1312م/ 711هـ). تحتوي أطول فتاوى ابن تيمية المشهورة ضد المغول على إشارةٍ إلى تحول أولجيتو إلى التشيُّع، وربما كتب الفتوى في مصر في هذه المرحلة لمعالجة تهديد المغول الجديد. تتسع هذه الفتوى وتزيد من حِدَّة مناقشة الفتويين السابقتين. فكما كان قد ذُكَر من قبل، يجب محاربة المغول لأنهم أسوأ من الخوارج، ومن الذين منعوا الزكاة عن الخليفة الأول أبي بكر. ثم يتعمق ابن تيمية بتفاصيل أكبر عن خلل إسلام المغول، فهم متساهلون في ممارساتهم الدينية، وقد أفسدوا الدينَ الحقَّ بتشيُّعهم وتصوُّفهم المنحرف، كما أنهم ما زالوا يستخدمون قانونهم القانوني المغولي القديم المسمَّى: الياسه، كما أنهم يعتبرون الديانات المختلفة مثل اليهودية والمسيحية والإسلام طرقًا صالحةً توصل إلى الله وعلى قدم المساواة. يسمِّي ابنُ تيمية أيضًا أولئك الذين منعوا الزكاة عن أبي بكر: المرتدين، وهو أمرٌ لم يفعله في الفتويين الأولى والثانية، ويتَّهم المغولَ بأنهم

= أذكياء الْعَالم، وَله فِي ذَلِك أُمُور عَظِيمَة، مِنْهَا أن مُحَمَّد بن أبي بكر السكاكيني عمل أبياتاً على لِسَان ذمّي فِي إنْكَار الْقدر، وأولها...» فذكرها، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (1/ 182)، وقال في ترجمته هو: «وَنسب إِلَيْهِ عماد الدّين ابْن كثير الأبيات الَّتِي أولهَا: يَا معشر الْإِسْلَام ذمّي دينكُمْ، الأبيات»، الدرر الكامنة، (5/ 149)، ولم يذكر ذلك ابنُ كثير في البداية والنهاية، فلعله في كتابٍ آخر. [المترجم]

أسوأ لأنهم يقاتلون المسلمين، وإذا احتل المغولُ سوريا ومصرَ، كما يزعم، فإن دين الإسلام سيزول (مجموع، 28/ 509- 543).

تشدَّد رأيُ ابن تيمية عن المغول مع مرور الوقت. لم يكن قد سمَّاهم مُرتدّين أو حتى كافرين خلال الغزوات من (1299م) إلى (1303م). استخدم الجهاديون المعاصرون هذه الفتوى المعادية للمغول في وقت لاحق لتبرير تسميتهم أولئك الذين لا يطبِّقون الشريعةَ الإسلامية بحسب فهمهم: بالمرتدين والكافرين، حتى حُكَّام المسلمين في بلدانهم. لم يكن ابن تيمية نفسُه يُطلق على حُكَّام المماليك مرتدين، على الرغم من أنهم كانوا بعيدين عن المُثُل الإسلامية التي يعتنقها ابن تيمية، إلا أنهم كانت بمثابة حماةٍ للإسلام السُّنِّي.

وكما اتَّضح لاحقًا فإنَّ التهديد المغولي مرَّ سريعًا. ففي أوائل عام (1313م) انطلق السلطان المملوكي محمد الناصر وجيشُه لمحاربة المغول. انضم ابن تيمية وإخوانه ورفاقه إلى الحملة، لكنّ المغول عادوا دون قتال. زار ابنُ تيمية وأصحابُه الذين انفصلوا عن جيش المماليك؛ القُدْسَ، ثم عادوا إلى دمشقَ بشكل دائم. وقَّع المغولُ والمماليك في النهاية معاهدةً، واستقرت الإمبراطوريةُ المملوكية في فترةٍ من السلام والازدهار.

العودة إلى دمشق: التدريس والكتابة:

استُقْبِل ابنُ تيمية استقبالًا حسنًا في دمشق فور وصوله في أواخر فبراير (1313م) شوال (712هـ). وعاد ابن تيمية إلى مناصبه التعليمية في مدرستي السُّكرية والحنبلية، واكتسب متابعين جددًا بمن فيهم تلميذه البارز ابن قيم الجوزية أو ابن القيم اختصارًا. بدأ ابن تيمية يكتب الآن على نطاق أوسع. ومتحفِّزًا جرَّاء المحاكمات التي أجراها في مصر شرع في توضيح آرائه الكلامية الفريدة ضد الكلام والفلسفات السائدة في عصره، ولا سيما أشعرية فخر الدين الرازي وفلسفة ابن سينا (ت 1037م). سوف يحدِّد الفصلان السابع والثامن

معالم لاهوت ابن تيمية بشكلٍ أكثر منهجية. هنا سأسجّل أهمَّ الأعمال الكلامية التي كتبها ابن تيمية في دمشق.

يعود تاريخ كتاب ابن تيمية: درء تعارُض العقل والنقل؛ إلى ما بعد عام (1313م/ 712هـ)، والذي أتى في أحدَ عشرَ مجلّدًا في الطبعة المنشورة. وفي هذا العمل الضخم ينقض ابن تيمية الادعاءات بالعقلانية التي قدَّمها المتكلِّمون والفلاسفة الإسلاميون، ويضع رؤيتَه الخاصة للعقلانية الحقيقية التي تتوافق مع الوحي الإلهي. سيأتي المزيد عن هذا العمل في الفصل السابع. بدأ ابن تيمية العمل على كتابه: الرد على المنطقيين أثناء سَجْنِه في الإسكندرية عام (1309-1310م/ 708- 709هـ)، ثم أكمله في دمشق. ينتقد هذا الكتابُ المنطقَ الأرسطيَّ ومفاهيمه حول التعريف والمعرفة الخاصة [المعيّنة]، ويكشف أيضًا عن فهم ابن تيمية الخاطئ للمذاهب المنطقية المعتبرة في عصره*.

* لم يقدِّم المؤلفُ المزيدَ حول هذا الشأن، أو يمثِّل عليه. وبصفةٍ عامّة، وبغض النظر عن موقف الباحثين من ابن تيمية على المستوى العقدي أو الفقهي أو غير ذلك، أو حتى مخرجات بحوثه المنطقية؛ فثمة اتفاقٌ تقريبًا فيما وقفتُ عليه على اقتدار ابن تيمية المنطقي وإتقانه للمنطق الكلاسيكي، ونفوذه إلى كثيرٍ من حقائقه.

وفي كتابه الآخر: Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007؛ استعرض المؤلفُ شيئًا من ملاحظات ابن تيمية على المنطق - ولم يكن موضوعَه الرئيس - وسجّل ملاحظتين، الأولى: أن ابن تيمية قبِل بصحة قياس الشمول من حيث العموم، لكنه انتقد قوة الأقيسة المنطقية من جهة إنتاجها للعلوم المعيّنة، ومن جهة مقدمات القياس - ويخالف في ذلك خالد الرويهب بأن الشيخ يقصد صحة القياس بالرجوع إلى المقدمات اليقينية لا بالرجوع إلى التأليف الصوري أو الشكل -، مع ملاحظته أن حلّاقًا يرى أن هذا المصطلح: «قياس الشمول» للتعبير عن القياس الاقتراني ربما يكون من اختراع ابن تيمية نفسِه. والثانية: أن ابن تيمية لم يُجز القياسَ بنوعيه: الشمولي المنطقي، والتمثيلي الفقهي؛ في حق الله تعالى، لاعتبار أنّ القياس المنطقي الشمولي مثلُ القياس الفقهي يرجع في الحاصل إلى كونه تمثيليًّا بين جزئيات، ولكنه أجاز نوعًا من القياس في حق الله، هو قياس الأولى، pp. 56-61.

وفيما يتعلق بالبحث التيمي في المنطق عمومًا يمكن الرجوع إلى كتاب وائل حلاق =

= المعروف: Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1993، وبخاصة في مقدمته، وتعليقاته على مختصر السيوطي لرد ابن تيمية الكبير على المنطقيين، وقد ترجمتُ الكتاب، وهو من إصدارات: دار ابن النديم والروافد، (2019)، ووضعتُ عليه مقدمةً حول سمات النقد التيمي للمنطق وأبرز أسسه. وفي الباب كتاباتٌ كثيرة، منها: محمود يعقوبي، نقد ابن تيمية للمنطق المشائي: الأصول التجريبية، (ماجستير غير منشورة بجامعة الجزائر)، النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، مصطفى طباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني (دار ابن حزم)، ناصر ضميرية، نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية (وزارة الثقافة سوريا)، خنجر حمية، جدلية الإبداع والاتباع: المنطق اليوناني في السياق العربي الإسلامي (الأمير)، إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، عبد العزيز العماري، المنطق الأرسطي-المشائي بين الغزالي وابن تيمية (جداول)، الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي (تكوين)، سلطان العميري، الحد الأرسطي: أصوله الفلسفية وآثاره العلمية (الميمان)، عبد العزيز العبداللطيف، التعليق على كتاب نقض المنطق (البيان)، يوسف سمرين، موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية (ماجستير غير منشورة، جامعة القدس)، وصدر حديثًا: سعود العريفي، النقد التيمي للمنطق: دراسة وتقريب، (تكوين)، وراجع بالإنجليزية:

Sirajul, H. 'Ibn-Taimiyya's Conception of Analogy and Consensus', Islamic Culture, XVII (1943): 77-87; 'Ibn Taimiyyah' in M. M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, II, 796-819; Sobhi Rayan, Nominal Definition in the Writings of Ibn Taymiyya, *International Studies in the Philosophy of Science. Vol. 23, No. 2, July 2009, pp. 123-141*; Translation and Interpretation in Ibn Taymiyya's Logical Definition, British Journal for the History of Philosophy 19(6) 2011: 1047-1065; El-Rouayheb, Khaled, "Theology and Logic." In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, 408-31.

وفي الجملة: ليس هناك نقد بنيوي أو منهجي لمعرفة ابن تيمية بالمنطق الكلاسيكي في تلك الأعمال، باستثناء الأخير إلى حدٍّ ما، وهي تتفق في مجملها على علم ابن تيمية الدقيق بالمنطق المشّائي. وقصاراها: إما عدم تفريقه أحيانًا بين منطق أرسطو ومنطق المشائين، فقد لا يفرِّق بين الآراء الأرسطية الأصيلة وآراء الشرّاح، أو عدم تمييز بعض الأقوال من بعضها، وهذا أمر مُتفهَّم وبخاصة مع عِزّة التراجم للتقليد الأرسطي المتأخر، فإنّ ابن تيمية كان يرجع في الغالب لكتابات الإسلاميين وحكاياتهم للمذاهب المنطقية، واهتمامه الأساس كان بنقد حقائق الأقوال المنطقية وليس البحث في نسبتها تفصيلًا. =

= وكذا ما لا يخلو منه بحثٌ من توجيه نص أو معناه أو نسبة قول، أو بعض الأبحاث اللفظية مثل ملاحظة حلاق السابق ذكرها حول مصطلحي الشمول والتمثيل، أو بعض الآراء العامة مثل تصور حلاق أن ابن تيمية انتقد المنطق انتقاداتٍ نافذةً لكن لم يكن مهتمًّا بتقديم البديل، وقد نقدتُ ذلك في مقدمتي المشار إليها آنفًا (ص 23-24)، أو بعض الانتقادات الدفاعية حول توظيف الأشاعرة للمنطق في العلوم الدينية مثل ما ذكره النشار، وقد تكلمتُ عليه أيضًا هناك (ص28). وكذا ما يذكره بعض هؤلاء الباحثين من اعتماد ابن تيمية على كتابات من سبقه في نقد المنطق، وهو أمرٌ كفانا حلاق مؤونة تفنيده، على أن ابن تيمية نفسَه كان يستشهد بالكتابات النقدية السابقة للمنطق، ولكن نقده كان مع ذلك إبداعيًّا وتوظيفيًّا وأشمل بكثير.
وإذا رجعنا إلى بحث الرويهب المشار إليه آخرَ المصادر السابقة - وقد صدر مترجمًا ضمن: المرجع في علم الكلام، ترجمة: د. أسامة عبد الشفيع، جزآن (مركز نماء)، وإليه أعزو -، وهو من كبار الباحثين المعاصرين في المنطق، فقد تعرَّض في ورقته المذكورة لبعض الانتقاد لنقد ابن تيمية للمنطق، وأعتقد جازمًا أنه مصدر كلام مؤلفنا، وملخّص ذلك النقد في النقاط الآتية: **أولاً**: نقده لعدم تفريق الشيخ في كلامه على نتيجة البرهان القياسي المنطقي ويقينيتها لدى المناطقة بين «يقينية النتيجة» و«يقينية الاستلزام [الاقتضاء]» (2/ 709)، وأن الثاني لا الأول هو مقصود المناطقة، وبذلك يكون لدى الشيخ خلل عميقٌ في فهم كنه المنطق الصوري، ومعنى الصحة الصورية للمنطق لدى المناطقة في قياسيه الاقتراني والاستثنائي بقطع النظر عن صحة مواده، ليصف ذلك بأنها «الأخطاء الخطيرة في فهم حقيقة المنطق،...، مدويةً في جدل ابن تيمية»، (2/ 712)، بل أرجع جزئيًّا عدم رد المناطقة على ابن تيمية إلى هذا السبب.
وهذا فيه نظرٌ ظاهر، وكلام الشيخ يأباه، وقد أورد هو نفسُه كلامَ الشيخ عن صحة القياس الاقتراني بخاصة من حيث الصورة، ولكنه انتقد مَنْ أَخَذَه على ظاهر معناه، وحاول الجواب عليه بأن مناط الصحة في كلام الشيخ «يقينية المقدمات» أو «العلم بمواد المقدمات»، وليس نفس التأليف الذي هو مقصود المناطقة (2/ 710)، والحقّ إنه لم يصنع شيئًا، فإن ذكر الشيخ لمعلومية المقدمات أو يقينيتها لا يستلزم أنه مناط صحة الصورة وأن التأليف ليس صحيحًا، وسيأتي بيان ذلك وغرضه بعد قليل، ولكن أقول: لو أتمَّ بحثَ الشيخ بعد الموضع الذي نقله من الرد على المنطقيين (ص: 293) لتبيّن له أن الشيخ يدرك تمامًا كُنْهَ المنطق الصوري وأن المناطقة يقولون بيقينية التأليف، فقد أتبع الشيخُ الكلام السابقَ بما يدل على فهمه لحقيقة المنطق الصوري المقصود، وهو قضية اقتضاء المقدمتين النتيجةَ، وهو معنى الإنتاج لدى المناطقة، حيث استفاض في =

= شرح صور القياس الاقتراني والاستثنائي والأضرب الأربعة للشكل الأول الأساس، وبيَّن جوهر جميع تلك الأقيسة (293 -296)، ليقول: «فهذه الأشكال وإن تكثرت؛ فجميعها يعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما ذكروه ومما لم يذكروه»، الرد على المنطقيين، (ص: 296)، فهذا اللزوم هو قطعية التأليف، التي عبَّر عنها الرويهب نفسه بما نصه «يقينية الاستلزام» (2/ 709)، وهي عبارة مضاهية لكلام ابن تيمية.

فالمقصود أن كلام الشيخ فيه فهمُه لكُنه المنطق الصوري وأنه يدور على صحة اللزوم أو الاقتضاء من التأليف المعيَّن. وكيف يخفى ذلك على مِثْل الشيخ، وهو قد بحث بحثًا مطوّلا في مواد القضايا وأنواعها لدى المناطقة وانتقد أكثرها، فكيف لا يخفى عليه أن المناطقة يسلّمون أن التأليف من المقدمات غير اليقينية والكاذبة وإن كان يستلزم النتيجةَ صورةً فإنه لا يستلزم صحة النتيجة بالمعنى النفس أمري! فهذا يعلمه عوام طلبة المنطق.

ولكن يعيب ابن تيمية على أشكال المنطق الاقتراني والاستثنائي من حيث الصورة نفسها: كثرةَ التطويل والتعقيد وقلة الغناء: وهذا في الشكل الرابع من الاقتراني بالدرجة الأولى، وسائر أشكاله إلا الأول، وبخاصة ضربه الأول، وكذلك الاستثنائي - وينتقد إنتاج بعض الأشكال: وبخاصة في الاستثنائي، وهذا موجود في الموضع السابق من الرد، ومواضع كثيرة مشهورة، فليُرجع إليها.

وثمة تدقيق آخر لا يُنتَبه إليه، وهو مما يضاف إلى الفقرة السابقة عمّا ينتقده الشيخ على تأليف القياس، وهو في رأيي ما أوقع الرويهب في الوهم فيما يتعلق بكلام الشيخ أن صحة القياس الصوري موقوفة على صحة المقدمات، وهو قوله: «صورة القياس إذا كانت موادّه معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»، ونحوها من عباراته. والشيخ يعبِّر بمجرد العلم بالمقدمات أو صحتها - وهذا أعم من اليقين فيها - لأن القياس عنده وضْعٌ ثانٍ، أي: صناعة، لا يفيد العلمَ، بل يُصوَّر القياس ويوضَع على العلم، فهو في عامته تحصيل حاصل سابق، ولذلك يصرِّح في موضع آخر: «متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول»، الرد على المنطقيين (ص: 297).

وقد تعرض الرويهب أيضًا لنص آخر من الرد على المنطقيين، (252) للاستدلال على صحة فهمه لنقد ابن تيمية لصورة القياس (2/ 710)، رغم أنه يدل على نقيض دعواه، ولكن لا أطيل بذكر ذلك هنا.

ثانيًا: انتقد الرويهب على نقد الشيخ للمنطق أخطاءَه في نسبة الأقوال للمناطقة، فيقول: «بل إنه يخطئ أحيانًا فيما يعزوه من الآراء خطأً فاحشًا، فالمناطقة - مثلًا - يقولون: =

= إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، ولا يقولون بحجية المعلوم المتواتر، ويقولون إن علم الله يحصل بواسطة القياس»، (2/ 713).
وفيما قاله تجنٍّ واضح:
ففيما يتعلق بالماهية ووجودها في الخارج، فالشيخ لا ينسب هذا الرأي للمناطقة بهذا الإطلاق، بل إنه ينسب آراء متنوعة لجملة من الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين وحتى متفلسفة الصوفية، فمِنَ الفلاسفة غير الإسلاميين [فيثاغورس وأفلاطون] والإسلاميين [الخياط من المعتزلة وابن عربي] من يرى تحقق الماهيات في الخارج، وهذا ينتقده ابن سينا نفسُه وابن تيمية على علم بذلك، وقد انتقد ابن تيمية ذلك ولم ينسبه لعموم المناطقة أصلًا، ولكن المنسوبَ لجمهور المناطقة والمتكلمين هو إثباتهم ماهيات في الخارج مقارنة للوجود العيني لا مستقلة عنه، ولذلك نجد المناطقة يفرّقون بين ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها، وأن الماهية والوجود قابلان للانفصال، انظر: ابن سينا، النجاة، ط الآفاق تحقيق ماجد فخري، (256- 257)؛ والشفاء، المدخل، (65-72)؛ الرازي، لباب الإشارات، الخانجي، (79)؛ Burrell, David B., 'Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy', *Melanges de l'Institut dominicain d'etudes orientales du Caire*, 17 (1986), 53-66: 60-3 . والأمر الآخر الأدقُّ أن الشيخ ينتقد مذهبَ المناطقة في الوجود والماهية والتفريق بينهما بأن تفريقَهم بين الوجود والماهية مبنيّ على ذلك الأصل [يعني تحقق الماهيات في الخارج]، وليس أنهم يقولون بذلك الأصل بتمامه، كما صرح في: الرد على المنطقيين (70- 71)، وهذا ما فهمه حلّاق، حيث قال في تعليقه على رقم (33) من جهد القريحة: «ومن ثَمَّ فلا يمكن إدراك شيء من العالم الخارجي بدون تلك الصفة التي هي لازمة للماهية، في حين أنه بدون الصفة اللازمة للوجود فإن الشيء على الرغم من ذلك يُمكن إدراكُه. وبعبارة أخرى، فإن الذاتي الذي هو مقوِّم للماهية يسبق الوجود في العالم الخارجي، وهذا يستلزم بوضوح أن للماهية وجودًا خارجيًا زائدًا على وجود أفرادها. ينحدر هذا المذهب الذي وصفه ابن تيمية نيابةً عن الفلاسفة إلى واقعية متشددة، تتبنّى الرأي - الذي يرفضه ابن تيمية بشدة - أن الكليات توجد خارج الذهن» (ص 169)، انظر لزامًا: حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة، بترجمتي: أرقام (33- 34، 35- 36، 79) بتعليقات حلاق، وتعليقي على رقم (79).
ويتعلق بذلك أيضًا كلام الشيخ الدقيق عن الكلي الطبيعي والفرق بينه وبين الكلي المنطقي والكلي العقلي لدى المناطقة، انظر: الفقرة (79) في: ابن تيمية ضد المناطقة، وفيها يقول ابن تيمية: «هذا كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغورث، وكانوا يسمون =

= أصحابه أصحاب العدد، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن. ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك. وظنوا الماهيات المجردة كالإنسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك. فقالوا بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا، وهو أيضًا غلط. فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلًا، وليس في الخارج إلا ما هو كلي في الذهن يوجد في الخارج، لكن إذا وجد في الخارج، لا يكون إلا معينًا، لا يكون كليًا، فكونه كليًا مشروط بكونه في الذهن، ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج فتصور قوله تصورًا تامًا، يكفي في العلم بفساد قوله»، وهذا كافٍ في إدراك ابن تيمية الفروقَ المختلفة بين مذاهبهم في الماهيات.

وأنقل هنا لبيان ذلك نصّ التجريد عن «اعتبارات الماهية» وبحثه عن الكلي الطبيعي، قال: «وقد تؤخذ الماهيّة محذوفًا عنها ما عداها، بحيث لو انضمّ إليها شيءٌ؛ لكان زائدًا، ولا يكون مقولًا على ذلك المجموع، وهو: الماهيّة بشرط لا شيء، ولا توجد إلّا في الأذهان. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو: كلّيّ طبيعيّ موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه وممّا يضاف إليه. والكليّة العارضة للماهيّة، يقال لها: كليّ منطقي. وللمركب: عقلي. وهما ذهنيّان. فهذه اعتبارات ثلاثة، ينبغي تحصيلها في كلّ ماهيّة معقولة»، الطوسي، التجريد، ط مكتب الإعلام الإسلامي طهران، (122)، وقد استشكله بعضُهم كالتفتازاني في شرح المقاصد، وطرده الحلي، ووجّهه آخرون كاللاهيجي في الشوارق والحسيني، انظر حول ذلك: الحسيني الطهراني، توضيح المراد، ط المصطفوي، (132-133).

وثمة نكتة دقيقة أخرى ذكرتُها في الدراسة التي في مقدمة كتاب حلاق، وهي أن المناطقة وإن كانوا يقرون بانتزاعية الكلي وعدم تحققه في الخارج إلا أنّ «أغلبهم مع إقرارهم بالانتزاعية يرون أن الانتزاعية سبيل لإدراك الكلي المتحقق في الشخصيات، وليس أن الكلي ليس إلا تشكُّلًا ذهنيًّا انتزاعيًّا»، (ص 27). وارجع حول الكلي وأنواعه ومباحثه إلى: ابن سينا، الشفاء: المدخل، (65) وما بعدها؛ النجاة، (256-257)؛ اللوكري، بيان الحق، (1/ 181-183)، أحمد نكري، جامع العلوم، (3/ 192-193)، تحت مادة: ماهية، و: (1/ 413-414)، مادة: جنس؛ التهانوي، الكشاف، (2/ 1261)، تحت مادة: كلي.

وأختم بنصٍّ جامع واضح يدل على التفريق الدقيق من ابن تيمية بين هذه المذاهب حول الماهيات، وليس كما ادعى الرويهب، حيث يقول: «وإنما يثبت العقلياتِ المجردة =

= في الخارج الغالطون من المتفلسفة كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد المجرد، والأفلاطونية الذين يثبتون المثل الأفلاطونية، وهي الماهيات المجردة، والهيولى المجردة، والمدة المجردة، والخلاء المجرد.

وأما أرسطو وأصحابه كالفارابي وابن سينا فأبطلوا قولَ سلفهم في إثبات [ماهيات] مجردة عن الأعيان ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة والصورة، وإذا حُقِّق الأمر عليهم؛ لم يوجد في الخارج إلا الجسم وأعراضه، وأثبتوا في الخارج أيضاً الكليات مقارنة للأعيان، وإذا حقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلا الأعيان بصفاتها القائمة بها. وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات، إذا الأمر عليهم لم يوجد لها وجود إلا في العقل لا في الخارج، كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع»، درء تعارض العقل والنقل (5/ 174)، وليس ثَمَّ أوضح من ذلك، وانظر لزامًا: الدرء، المواضع الآتية: (1/ 286، 5/ 112، 120، 6/ 37، 275، 7/ 130، 9/ 14).

وفيما يتعلق بالمتواتر، فإنهم يقولون إن القضايا المتواترة والتجريبية والحسية يختص بها من علمها ولا تكون حجة على غيره، وراجع ذلك في: ابن سينا، الإشارات، (1/ 397- 398)، والقطب الرازي، تحرير القواعد المنطقية، البابي الحلبي، (167)؛ والغزالي، مقاصد الفلاسفة، دار المعارف، (192)، وارجع إلى كتاب وائل حلاق بترجمتي، الفقرة (43) هامش (2)، و(4) ففيه بحث ذلك. وراجع فيما يتعلق بالعلم الإلهي بواسطة القياس: ابن سينا، النجاة، (205-256، 339)؛ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (380-383)؛ وراجع: حلاق، فقرتي (318، 319)؛ Marmura, Michael E., 'Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), 299-312: p 302-3.. فما اللوم على ابن تيمية في ذلك؟

ثالثًا: ينتقد الرويهب عدمَ نقل ابن تيمية عبارات المناطقة مستوفاةً، كما كان يفعل الغزالي والرازي والآمدي والطوسي والخونجي ونحوهم في مناقشاتهم المنطقية (2/ 712)، وهذا أمرٌ فني اصطلاحي قابل لاختلاف وجهات النظر، وليس منهجيًا ولا بنيويًا، ولا يلزم ذلك ابنَ تيمية، مادام ينقل مضامين النظريات المنطقية بصورة دقيقة وأمينة.

وأختم بأنه حتى مع نقد خالد الرويهب المذكور هنا لنقد ابن تيمية للمنطق؛ فإنّ ذلك لم يمنع أن يصف النقدَ التيميَّ للمنطق بـ «البصير»، (2/ 707)، وأنه «يبدو أنه كان معلومًا أن تصوير ابن تيمية لقضايا المنطقي في عصره كان - في مجموعه - دقيقًا، ويمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار» (2/ 707). =

كتب ابن تيمية عمله الكبير: الصفدية، المسمَّى على اسم مدينة صَفَد في شمال فلسطين، أثناء عمله على كتابي: درء التعارض، والرد على المنطقيين. تنقض: الصفدية التفسيراتِ الطبيعية للمعجزات.

أكمل ابن تيمية كتابه الواسع: منهاج السُّنَّة بعد الانتهاء من درء التعارض. منهاج السُّنَّة هو عبارة عن نقض لكتابٍ: منهاج الكرامة، وهو كتاب دفاعيّ عن الشيعة الاثني عشرية كتَبَه العالم الشيعي البارز ابن المطهِّر الحلي (ت 1325م). يؤكِّد الحلِّي أنَّ النبيَّ محمَّدًا صلى الله عليه وسلم قد نصَّب ابنَ عمه وربيبَه عليًّا كزعيمٍ أوّلٍ (إمام) للمجتمع المسلم، في حين يدافع ابن تيمية عن العقيدة السُّنية التي تقرِّر أن عليًّا سبقه في الإمامة ثلاثة آخرون: أبو بكر، وعمر، وعثمان. يناقش الحليُّ أيضًا العلمَ الإلهي والتقوى والمنزلة المتعالية للأئمة الشيعة الاثني عشر بدْءًا من عليٍّ فمَنْ بعدَه. يرفض ابن تيمية الامتيازاتِ الإلهية التي ينسبها الشيعة إلى أئمتهم، ويدَّعي أنّ عليًّا قد تجاوزه بعضُ رعاياه في العلم، وأن أبا بكر كان أتقى من عليٍّ.

= وقد أطلتُ في هذا التعليق على غير عادتي، ولكن رأيتُ من المناسب أن أثبته في هذا الموضع، ولعله لا يخلو من فائدة لبعض القراء المهتمين على الأقل، وقد صدرت ترجمة بحث الرويهب ضمن كتاب أكسفورد لعلم الكلام الإسلامي بعد عملي على كتاب حلاق، ولم أكن اطلعت على أصله الإنجليزي قبل ذلك، وإلا لضمَّنت ذلك الردَّ مقدمتي على كتاب حلّاق لمناسبته، والمقام يحتاج مزيدًا من التفصيل والبيان لا ينبغي هاهنا، وقد أُفرد له مقالًا أو بحثًا إذا فرغتُ من بعض الأشغال ولو جزئيًّا، والله المستعان.

وبصفة عامة فالرويهب من أتقن الباحثين المعاصرين في المنطق، وبخاصة في الأكاديمية الغربية، وهو من محامي المنطق البارزين المدافعين عن قوته وبقاء حيويته، وأعمل على ترجمة أعماله في المنطق، وتصدر عن مركز نهوض بإذن الله.

ثمة مثالٌ آخر على نقدِ نقدِ ابن تيمية للمنطق، يوجد في كتاب: سعيد فودة، تدعيم المنطق، وهو نقد لمجموعة من منتقدي المنطق، لكن النقد الفني كان مقتصرًا على ابن تيمية تقريبًا، حيث اقتصرت النقود الأخرى على حكم تعاطي المنطق أو قلة جدواه أو مضاره (ابن الصلاح والسيوطي)، وهو نقد تنقيري شكلي في جملته، وينطلق من منطق دفاعي أيديولوجي مُطلَق، لست في معرض التشاغُل به الآن. [المترجم]

كتاب ابن تيمية: الجواب الصحيح هو أطول نقضٍ للعقيدة المسيحية في التقليد الإسلامي. يعود تاريخه إلى عام (1316م/ 715هـ)، أو بعد ذلك بوقت قصير. يجادل الكتابُ بأنّ المسيحية غير عقلانية وأنها انحرافٌ عن دين المسيح الحقيقي. يعود تاريخ كتاب ابن تيمية الكبير: النبوّات إلى تاريخ (1316م/ 715هـ) على الأقل، وربما كُتِبَ بعد عِدَّة سنوات. يحدد الكتابُ في سياق مناقشاتٍ مع علم الكلام الأشعري والفلسفة السينوية المعاييرَ التي يمكن من خلالها التعرُّف على النبي الحقيقي الصادق. سنقدّم وصفًا أكمل للإجابة الصحيحة والمسائل النبوية في الفصل الثامن.

الثورة النُّصَيْرِية (1318م):

شهد عامُ (1318م/ 717هـ) اتخاذَ ابنِ تيمية مرّةً أخرى موقفًا أقوى في المجال العام. ففي أوائل عام (1318م/ 717هـ) ثار النُّصَيْريون، الذين يُطلق عليهم اليوم اسم العلويين، بمنطقةِ جبلة على ساحل البحر المتوسط في سوريا ردًّا على محاولات المماليك لترشيد الضرائب والشؤون الدينية*. لم يكن النصيريون يصلّون في المساجد واعتنقوا معتقدات تعارِض الإسلامَ السُّني. كان المماليك قد حاولوا في وقت سابق إخضاع النُّصيريين، ولكن بنجاح محدود. كتب ابن تيمية ثلاث فتاوى ضد النُّصيريين، قد يرجع تاريخ أطولُها إلى عام (1305م/ 704هـ)، ولكن من المرجح أنها تشير إلى انتفاضة النُّصَيريين (1318م/ 717هـ) (مجموع، 35/ 145-160). هناك فتوى قصيرة للغاية تُعلِن أنَّ كلًّا من الدروز والنصيريين كفارٌ ومرتدّون (مجموع، 35/ 161-162)، وتاريخ هذه الفتوى غير معروف، وربما أُضيفَت الإشارةُ إلى الدروز في وقت

* بصفةٍ عامة تُجمع المصادر المؤرِّخة لهذه الفترة، وبخاصة المعاصرة لها، أنَّ السبب المباشر للحملة على جبلة هو قيام رجل نصيري فيها ادعى الألوهية أو المهدوية أو أنه عليٌّ، وأنه استباح جَبَلَةَ وقتل فيها جماعةً وعاث فسادًا وأبطل الإسلامَ والشريعة وخرب المساجد وجعلها خماراتٍ. [المترجم]

لاحق. الفتوى الثالثة قصيرةٌ أيضًا وتستجيب مباشرةً لانتفاضة (1318م) (فتاوى، 3/ 513-514).

كان ابنُ تيمية العالمَ الوحيد في الإسلام في العصور الوسطى الذي كتب ضد النُّصَيْريين. لم يكن الكثيرُ معروفًا عنهم في ذلك الوقت، وخلط ابن تيمية بين معتقداتهم وممارساتهم وبين معتقدات الشيعة الإسماعيلية. صرّح ابن تيمية أن النُّصَيْريين المرتدين دماءهم وأموالَهم مباحة، ويجب أن يُجاهَدوا بالقِتال حتى يذعِنوا لأحكام الإسلام. وأما قادتهم فسَيُقتَلون حتى لو تابوا. ربما كان ابن تيمية قاسيًا بشكل مفرط من أجل تحريك المماليك ضد النُّصَيْريين لأجل غاياته الدينية. وبصَرْف النظر عن انتفاضة (1318م) فقد زوَّدت الضرائبُ المفروضة على الزراعة النصيرية المماليكَ بمصدرٍ للدخل، وقد ساعدهم النصيريون ضدَّ المغول. ارتاح المماليك من النصيريين في نهاية الأمر، لكن فتاوى ابن تيمية المعادية للنصيرية تتردَّدُ حتى الآن في جدالٍ سُنِّيٍّ متطرف ضد العلويين والدروز في سوريا.

المحاكمات بسبب يمين الطلاق:

عانى ابن تيمية من محاكماتٍ بسبب أيمان الطَّلاق عام (1318م/ 717هـ). لعب الطلاقُ دورًا رئيسًا في نسيج المجتمع المملوكي، حيث عزَّز مسؤولو المماليك التزاماتِهم الاجتماعية وولاءَهم للسلطان من خلال الحَلِف يمينًا بالطلاق ثلاثًا. استُخدِمَت هذه اليمين في المحاكم والأسواق أيضًا. يعني طلاقُ الثلاث إصدار ثلاث تطليقاتٍ في وقت واحد، مما يؤدِّي إلى إنهاءِ الزواج بلا رجعة. وكان على المرأة أن تتزوج من رجل آخر (محلِّل) وتُطلَّقُ منه قبل أن تتمكن من العودة إلى زوجها الأول. لقد كان على الرجل الذي حنث في يمينه بطلاق الثلاث ويرغب في لمِّ الشَّمْل مع زوجته مرةً أخرى أن يعاني أولًا إذلالَ خسارتِها لصالح رجُلٍ آخر.

في ربيع عام (1318م/ 718هـ) أو ربما قبل ذلك بقليل كتب ابن تيمية

نقدًا قصيرًا لمسألة أيمان الطلاق يسمَّى: الاتفاق والافتراق [أي بين مسائل الأيمان والطلاق] (مجموع، 33/ 44-57). وفي نقضٍ لرأيه السابق، يقول ابن تيمية إن الحنث في يمين الطلاق لا يستلزم الطلاقَ في نفس الأمر، حيث إنّ نيّةَ الرجل باليمين هي التأكيد على جدّية قَسَمِه، وليس طلاق زوجته في الواقع، وكفارة الحنث في يمين الطلاق هي نفسُها كفارة الحنث في أي يمين آخر: إطعام فقراء مثلًا.

وفي نصوص أخرى يُفرغ ابن تيمية الحلفَ على طلاق الثلاث من مضمونه بردِّه لوقوع طلاق الثلاث نفسِه. وكما سأشرح بالتفصيل في الفصل الخامس فقد يُعدُّ طلاق الثلاث في قولٍ واحدٍ بمثابة طلاقٍ واحد فقط، وقد يعود الرجل إلى زوجته دون أن يضطرها أولًا إلى الزواج والطلاق من رجل آخر، فحتى لو استلزم الحنث في الحلف بالطلاق ثلاثًا وقوعَ الطلاق فلن يكون ذلك طلاقًا نهائيًا [بائنًا بينونةُ كبرى].

ضربت آراءُ ابن تيمية في قلب هياكل السلطة المملوكية وأبطلت إجماعَ المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة جميعِها. فالرجل الذي حنث في حلفه بالطلاق ثلاثًا لم يعد يفقد زوجتَه. وإذا سادَ رأيُ ابن تيمية فإن قسم الولاء للسلطان سوف يُحَلُّ فعليًا.

اجتمعت مجموعةٌ من علماء الدين البارزين في دمشق في يونيو (1318م) ربيع الثاني (718هـ) لمطالبة قاضي القضاة الحنبلي بتحذير ابن تيمية من الفتيا بهذا القول، وتبعهم القاضي الحنبلي، ووافق ابن تيمية على وقف إصدار الفتاوى المتعلق بيمين الطلاق. وبعد شهر وصل مرسومٌ سلطاني إلى دمشق قادمًا من القاهرة يحظر على ابن تيمية إصدار فتاوى حول يمين الطلاق، كما دعا المرسوم إلى عقد جلسة استماع حول هذا الشأن. عقدت الجلسة وأُعْلِن الحَظْرُ على ابن تيمية علانية، ويبدو أنه امتثل، على الأقل لفترة من الوقت.

ولكن في النهاية عاد ابن تيمية للحديث والكتابة عن يمين الطلاق. لقد قال

إنه لا يستطيع كتمانَ العِلْم. وفي نوفمبر عام (1319م) ذي الحجة (719هـ) اجتمعت مجموعة من القضاة والفقهاء مع نائب دمشق، وقرئت رسالةٌ من السُّلطان في القاهرة، والتي تضمَّنت مرةً أخرى جزءًا يمنع ابن تيمية من الكلام في مسألة يمين الطلاق. في العام التالي، في أغسطس (1320م) رجب (720هـ)، مَثُل ابنُ تيمية مرّةً أخرى أمام جلسة استماع من السلطات الرسمية والدينية في دمشق. جرى توبيخُه لاستمراره في الحديث عن قضايا الطلاق. كما أُمِرَ بالتوقيع على محضرٍ يوافق فيه على وقف إصدار فتاوى الطلاق، ويبدو أنه فعل ذلك. ومع ذلك فقد سُجِنَ ابنُ تيمية في قلعة دمشق لمدة خمسة أشهر ونصف الشهر. ثُمّ أصدر السلطانُ مرسومًا في فبراير (1321م) محرم (721هـ) بإطلاق سراحه، وعاد إلى منزله.

كان من بين الفقهاء الذين عارضوا ابنَ تيمية بشأن مسألة الطلاق الفقيه المصري الشافعي تقي الدين السبكي. أتمَّ السبكيُّ نقضًا لـ الاجتماع والافتراق الذي كتبه ابن تيمية في نوفمبر عام (1318م) ذي القعدة (718هـ)، وكتب عددًا من الردود على آرائه في مسألة الطلاق. أصرّ السبكي خلافًا لـ ابن تيمية على أنّ الحلف بالطلاق يستلزم وقوعَ الطلاق في حالة الحنث باليمين. كما اتهم السبكيُّ ابنَ تيمية بخرق الإجماع الراسخ للمسلمين بشأن الأحكام المتعلقة بالطلاق. أجاب ابن تيمية في النهاية على السبكي بردّه الواسع: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، وقد ضاع الجزء الأول من هذا العمل.

طوال محنة مسألة يمين الطلاق وجد ابنُ تيمية أنه من الصعب طاعة السلطات، ومع ذلك فقد حاول الامتثال، ولو من أجل المظهر العام. وكما في تجاربه بشأن مائل الصفات الإلهية، يبدو أن ابن تيمية سعى إلى تحقيق التوازن بين مُثُل رؤيتِه الدينية وقيود الواقع السياسي والاجتماعي للحظة الراهنة. قد يختبر ابنُ تيمية حدودَ ما سوف يتحمَّلُه مجتمعُه، لكنه لن يشجِّع على الفوضى أو يدفع إلى إعدامه.

الحَبْس الأخير بسبب مسألة الزيارة (1326 -1328م):

عندما أُطلق سراحُه من السجن عام (1321م/ 721هـ) عاد ابن تيمية إلى التدريس والكتابة، ولكنه سيعاني مزيدًا من المحاكمات ابتداءً من منتصف عام (1326م/ 726هـ). لم يكن لدى المؤرِّخين وكُتّاب التراجم الكثير ليقولوه بشأن هذه السنوات الفاصلة. يذكر ابن كثير أنه في فبراير عام (1326م) ربيع الأول (726هـ) حضر ابن تيمية وكبار العلماء والشخصيات العامة في دمشق إعدام ناصر بن شرف، الذي اتُّهم بالكفر والزندقة. كان ابن كثير حاضرًا أيضًا، وقد تذكّر رؤيةَ ابن تيمية يصعد إلى ناصر بن شرف ويضربه قبل قطع رأسِه مباشرة. لم تتراجع حماسةُ ابن تيمية ضد الكفر مع تقدُّم العُمر.

تخبرُنا المصادر أيضًا أنَّ ابن تيمية التقى بانتظامٍ مع المتكلِّم الأشعري الضليع محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني منذ عام (1325م/ 725هـ) فصاعدًا. صعد الأصفهاني إلى الصدارة العلمية في تبريز، المركز الفكري الكبير للإمبراطورية الإيلخانية المغولية، ثم انتقل إلى دمشق في أوائل عام (1325م/ 725هـ) ثم إلى القاهرة عام (1332م/ 732هـ)، حيث توفي هناك عام (1348م/ 748هـ). يقول ابنُ كثير إن الأصفهاني كثيرًا ما زار ابن تيمية ودرس أعماله معه، بما في ذلك انتقادات الأخير لعلماء الكلام. وربما كان الاحترام بينهما مُتبادلًا. ويروى كتاب التراجم الذي وضعه ابن حجر العسقلاني، والذي كُتب بعد قرنٍ من الزمان؛ أن ابن تيمية حضر دروسَ الأصفهانيّ ومنحه تقديرًا عظيمًا*.

* قال الحافظ في ترجمته: «وَقدم دمشق بعد زِيَارَة الْقُدس فِي صفر سنة (725هـ)، فبهرت فضائله، وَسمع كَلَامَه الشَّيْخ تَقِيّ الدّين ابْن تَيْمِية، فَبَالغ فِي تَعْظِيمه، قَالَ مرّة: اسْكُتُوا حَتَّى نسْمع كَلَام هَذَا الْفَاضِل الَّذِي مَا دخل الْبِلَادَ مِثْلُه»، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، (6/ 85). قلت: والأصفهاني هذا شارح مختصر ابن الحاجب الأصولي والمنهاج الأصلي للبيضاوي وطوالعه، وهو شارح التجريد للطوسي، الذي يصطلح في دوائر البحث الفلسفي الكلاسيكي الإسلامي على تسميته بالشرح القديم، قبالة شرح القوشجي المعروف بالجديد، وعلى القديم حاشية الجرجاني المعروفة، فالمقصود أنه من المرجعيات الكلامية المتأخرة المهمة. **فائدة**: وهِم العلامة الزركلي في الأعلام، =

مهّدت حماسة تلميذي ابن تيمية: شهاب الدين بن مري وابن قيم الجوزية الطريقَ أمام محاكماته الأخيرة. كان ابن تيمية نفسُه حصيفًا بما فيه الكفاية للبقاء في مأمِن من المخاطر السياسية للمجتمع المملوكي حتى الآن، لكن لا يبدو أنه حسب حسابَ اندفاعِ أتباعِه بالشكل الكافي. ففي ربيع عام (1325م/ 725هـ) أثار ابن مُرِّي غضبًا بين أوساط الصوفية في القاهرة بسبب الترويج لآراء شيخِه ضد شد الرحل لزيارة القبر النبوي، والاستغاثة بالنبي. اشتكى الصوفيةُ إلى قاضي القضاة المالكي تقي الدين الإخنائي، الذي وضع ابن مري في السجن. ثم أحضر الإخنائيُّ ابنَ مري إلى السلطان للاستماع إلى كبار القضاة وغيرهم من الموظفين العموميين. قد يكون الإخنائيّ قد ضغط من أجل بلوغ عقوبة الإعدام، إلا أنه مع ذلك أيّد بعضُ مَنْ في الجلسة ابنَ مرّي، ومنهم قاضي القضاة الشافعي بدر الدين بن جماعة. تلا ذلك نزاعٌ حاد، فغسل السلطانُ يدَه بتفويض الأمر إلى نائبه. لم يبذل النائبُ أيَّ جهدٍ لحلِّ القضية وأعادها إلى الإخنائي. سجن الإخنائي ابنَ مري وضربه تعزيرًا. وبعد تدخل شخصٍ ما لصالح ابن مري، جرى الاتفاقُ على إطلاق سراحه من السجن ونفيه من القاهرة، ووجد طريقَه إلى دمشق في نهاية الأمر.

في العام التالي خطب ابن القيم في القُدس ضد شدّ الرحل لمجرد زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وأعلن أنه لن يزور قبر إبراهيم الخليل الذي على مقربة منه. كانت القُدس في ذلك الوقت وجهةً مزدهرة للزيارات، وهددت آراؤه

= (7/ 87) حيث نسب شرح التجريد المذكور للأصفهاني: محمد بن محمود شمس الدين أبي عبد الله (668هـ) صاحب العقيدة الأصفهانية التي شرحها الشيخ وشرح المحصول وغيره، وهو قرين الطوسي تقريبًا، وإنما هو للمتأخر محمود بن عبد الرحمن شمس الدين أبي الثناء الذي ذكرناه، تابعَ في ذلك غالبًا حاجي خليفة في كشفه، ثم سمّاه «تشييد القواعد» أيضًا، وصوابه «تسديد القواعد»، وهذا خفيف. ثم رجع في ترجمة أبي الثناء المتأخر (7/ 87) فنسب له «تشييد القواعد» شرح التجريد أيضًا، وهذا الصحيح. ولم يتعقّب ذلك الرشيد والعلاونة في كتابيهما على الأعلام. ولعل هذا الوهم قديمٌ لدى العلماء، فقد وجدت اللكنوي يقول في الفوائد البهية (ص: 199) عن الأصفهاني أبي الثناء المتأخر: «وكثيرًا ما يُغلَط فيه، فيُظَنُّ أن الأصفهاني شارح المختصر هو شارح المحصول». [المترجم]

المصالح الاقتصادية والدينية للمشاركين في عمليات الزيارة. استجوِب في نابلس، حيث رُوِي أنه قال إن قبر النبي محمد في المدينة لا يُزار على الإطلاق*.

وصل كلامُ ابن القيم إلى دمشق، وأصدر عدد من الفقهاء المالكية والشافعية فتوى ضد ابن تيمية، باعتباره المصدر المفترض لآراء تلميذِه المثيرة للجدل. لقد اتهموا ابنَ تيمية أنه أول من قال بعدم جواز الزيارة، واتهموه بالكفر. وذكر ابن عبد الهادي أنهم استندوا في اتهاماتهم على فتوى (مجموع، 27/ 183-192) كتبها ابنُ تيمية قبل حوالي 17 عامًا. أعطى الفقهاءُ فتواهم التي ردوًا فيها على ابن تيمية لنائب دمشق الذي أرسلها إلى السلطان الناصر محمد في القاهرة. دعا السلطان الى اجتماعٍ للقضاة، وأعلن قاضي القضاة الشافعي بدر الدين بن جماعة أن ابن تيمية مضِلٌّ**، فتقرر سجنه ومَنْعه من الفتوى.

---

* أي بشدّ الرحل، ولفظ الحكاية: «فرقى منبرًا في حرم القدس الشريف، ووعظ الناس وذكر هذه المسألة في أثناء وعظه، وقال: ها أنا من هنا أرجع ولا أزور الخليل، وجاء إلى نابلس، وعمل مجلس وعظ، وأعاد كلامه، وقال: ولا يزار قبر النبيّ صلى الله عليه وسلم، ولا يزار إلا مسجده، فقصد أهل نابلس قتله، فحال بينهم وبينه متولّيها»، نهاية الأرب في فنون الأدب، (33/ 213). [المترجم]

** يضيف ابنُ كثير شيئًا حول تصوير القاضي ابن جماعة لفتوى ابن تيمية على نحوٍ غير دقيقٍ بخلاف الواقع: «يوم الخميس دخل القاضي بدر الدين بن جملة وناصر الدين مشد الأوقاف، وسألاه عن مضمون قوله في مسألة الزيارة، فكتب ذلك في درج وكتب تحته قاضي الشافعية بدمشق: قابلت الجواب عن هذا السؤال المكتوب على خط ابن تيمية، إلى أن قال: وإنما المحز جعله زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وقبور الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصية بالإجماع مقطوعا بها، فانظر الآن هذا التحريف على شيخ الإسلام، فإن جوابه على هذه المسألة ليس فيه منع زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وإنما فيه ذكر قولين في شد الرحل والسفر إلى مجرد زيارة القبور. وزيارة القبور من غير شد رحل إليها مسألة، وشد الرحل لمجرد الزيارة مسألة أخرى، والشيخ لم يمنع الزيارة الخالية عن شد رحل، بل يستحبها ويندب إليها، وكتبه ومناسكه تشهد بذلك، ولم يتعرض إلى هذه الزيارة في هذه الوجه في الفتيا، ولا قال إنها معصية، ولا حكى الإجماع على المنع منها، ولا هو جاهلٌ قولَ الرسول: «زوروا القبور فإنها تذكركم الآخرة»، والله سبحانه لا يخفى عليه شيء، ولا يخفى عليه خافية، (وسيعلم =

يتناقض هذا الموقفُ مع المعاملة السابقة التي تلقّاها ابنُ مري، فقد كان السلطان غير حاسم في حالة ابن مري، وكان ابن جماعة قد دعمه. ورغم ذلك فقد تعاونَ الآنَ السلطانُ وابن جماعة ضد ابن تيمية لاحتواء تداعيات أفكاره.

وصل مرسومُ السلطان إلى دمشق يوم الاثنين 8 يوليو (1326م) 6 شعبان (726هـ). سُجن ابنُ تيمية في القلعة بعد ظهر ذلك اليوم، وسُمِح لشقيقه زين الدين أن يُرافقه لخدمته. وعقب تلاوة مرسوم السلطان في الجامع الأموي يوم الجمعة 12 يوليو/ 12 شعبان، وفي يوم الأربعاء التالي، نهض قاضي القضاة الشافعي، بمباركةٍ من نائب دمشق؛ في سجن عدد من أصحاب ابن تيمية، ومنهم ابن القيم. حُقِّق مع بعضهم، واتُّهموا بالابتداع، وضُرِبوا، وأُعيدوا إلى السجن. ضُرِب ابن القيم [بالدرة]، وأُشهِر على ظهر حمار في أنحاء المدينة. وسرعان ما أُطلِق سراح أصحاب ابن تيمية الآخرين، إلا ابن القيم الذي لم يُفرَجْ عنه إلا بعد وفاة شيخِه بعد أكثر من عامين.

وبالعودة إلى القاهرة، أشعل قاضي القضاة المالكي الإخنائي القضية بكتابته ردًّا على ابن تيمية متَّهِمًا إياه بمنع السفر لزيارة قبر النبي محمد. وردَّ عليه ابن تيمية من سجنه بدمشق بنقضٍ طويل ومعروف باسم: الإخنائية، اتهم فيه القاضي المالكي بالجهل وتلفيق الأكاذيب وأكَّد أن كتبه مليئة في الواقع باستحباب زيارة القبور، وأنه إنما منع فقط من السفر إلى القبور، أي السفر الذي يحدث بغرض زيارتها فقط أو بشكل أساسٍ، فلا تجوز زيارةُ القبور إلا مصاحِبَةً للسفر لأغراض أخرى، مثل زيارة مسجد النبي في المدينة.

أغضب ردُّ ابنِ تيمية الإخنائيَّ الذي اشتكى إلى السلطان. وكان لدى السلطان الآن ما يكفي ضد ابن تيمية، وكانت العقوبةُ شديدةً. ففي يوم الاثنين 1 مايو (1328م) 19 جمادى الثانية (728م) مُنِع ابنُ تيمية من قلمه وحبره وورقه.

= الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)»، البداية والنهاية ط إحياء التراث (14/ 143). [المترجم]

لقد مُنع من القراءة والكتابة، وحُمِلت كُتُبه إلى المخزن. يخبرنا ابنُ عبد الهادي أن كتاباتِ ابن تيمية الأخيرةَ كانت رسائلَ موجَّهةً إلى أصحابه مكتوبة بالفحم.

في إحدى هذه الرسائل، التي ينقل ابنُ عبد الهادي نسختَها، يظلُّ ابن تيمية راسخًا في اقتناعه بأنه يقاتل من أجل الحقيقة. وفيها يوضح أن ردَّه على الإخنائي جعل خصومَه في جزع، وأن الله استعملهم ليُظهِروا كذبَهم وجهلهم وتلفيقَ الحجج ضدّه، وأنهم وجدوا الإخنائيةَ في غاية الصعوبة بطريقة لا يقدر عليها إلا لله. وذكر أنهم حتى يحصّلوا ما يريدون لجأوا لمساعدة المخلوق، أي السلطان. وهنا يوبِّخهم ابن تيمية بأنه لا تجوز طاعة المخلوق في معصية الخالق. وفي نهاية الرسالة يعيد ابنُ تيمية صياغةَ معركته باعتبارها جهادًا. إنّ جهادَه ضد الخطأ في مسألة الزيارة يُشبه جهادَه ضد المغول، وأهل كسروان، والأشعرية، وابن عربي. لقد كانت مسيرته كلها في جوانبها المتنوعة جهادًا في سبيل الله. ويخلص إلى أن «ذلك من أعظم نِعَمِ الله علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، (عقود، 363-364). ربما تكون الدولة المملوكية وسلطاتها الدينية قد أسكتت صوتَ ابن تيمية العلنيَّ إلى الأبد، إلا أنهم لم يطمسوا روحَه.

خصَّص ابن تيمية الخمسة أشهر الأخيرة من حياته للعبادة وتلاوة القرآن. توفي ابن تيمية يوم الاثنين 26 سبتمبر (1328م) 20 ذي القعدة (728هـ)، في قلعة دمشق بعد مرضٍ قصير. ويذكر ابنُ كثير، نقلًا عن المؤرخ السوريّ البرزالي، أنه غُسِّل جسده ونُقِل إلى الجامع الأموي لصلاة الجنازة برفقة حشود كبيرة، حرصت على إظهار ولائها له. يعطي البرزالي تقديراتٍ سخية لعدد الذين تدفَّقوا إلى الشوارع، بحيث بلغوا حوالي خمسة عشر ألف امرأة وأكثر من ستين ألف رجل. ثم دُفِن ابنُ تيمية في مقبرة الصوفية إلى الغرب من أسوار مدينة دمشق بجوار شقيقِه شرف الدين الذي توفي في العام السابق.

الفصل الثالث

أولوية العبادة

لقد خاض ابن تيمية الكثيرَ من جهاده بالقلم، وفيما يلي عرضٌ لفكره ننتقل إليه في الفصول الخمسة الآتية. من أوَّلِ الأشياء التي تواجِه قُرَّاءَ ابن تيمية الطابعُ الانتشاري والمخصَّص* لكتاباته. فلم يؤلّف ابن تيمية كتبًا منهجية كبيرة في الاعتقاد، أو أصول الفقه، أو الفقه، أو السلوك الروحي، ولم يكتب تفسيرًا على آيةٍ آيةٍ من القرآن. فبدلًا من ذلك كتب ابن تيمية لتلبية احتياجات اللحظة. لقد استجاب مباشرة للجدل، ولاهتمامات عصره، في مئات الفتاوى والرسائل والكُتب. لقد تبنَّى مصطلحاتِ المسائلِ التي كان يناقِشُها أو النصوص التي كان ينقضها، وقام بتغيير إعداداتِ اللغة وفقًا لجمهوره وغرضه.

وبالنظر إلى طبيعة كتابة ابن تيمية، ليس من السهل دائمًا ربط ما يقوله في موضِعٍ بما يكتبه في موضعٍ آخر. كذلك لا يمكن التأريخ لأعماله في كثيرٍ من الأحيان بدقة كافية تمكِّن من افتراض التغيير والتطوّر في فكره. وبالإضافة إلى ذلك يختبر ابنُ تيمية صبرَ القرَّاء باستطراداتٍ طويلة من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر

* المقصود أن الغالب على كتاباتِ الشيخ أنها مخصصة لمسائل وأغراض معينة أو حتى انتقاد كتب أو نصوص معينة، وليست مصنفة موضوعيًّا في علوم محددة أصالةً، كالحديث أو الفقه أو الاعتقاد، اللهم إلا بعض كتابات مرحلة الشباب المتقدم، كشرحه على العمدة لابن قدامة، فحتى شرحه على الأصفهانية، فهو كشرحه لمواضع من ابن عربي والرسالة القشيرية والشاذلي وفتوح الغيب والغزالي وابن رشد والرازي ونحوها، عامتها بحوثٌ نقدية أو ردود، ليست شروحًا فنية كما هو معتاد في التقليد الإسلامي. [المترجم]

لا علاقة له على ما يبدو. ثَمّة قوائمُ طويلةٌ من الأسماء، وصفحاتٌ فوقَ صفحاتٍ مليئةٌ باقتباسات من القرآن وأقوال وأفعال النبيّ وكتب العلماء السابقين. قد يكون من المغري أن نستنتج أنّ ابنَ تيمية لم يكن مفكراً منظّمًا ولا مُتماسِكًا.

ومع ذلك فإن الاهتمام المستمر بالمدوَّنة التيمية يوضح حقيقةَ أنَّ لديه رسالةً مميزة، حيث تتكرر بعض الموضوعات وأنماط التفكير، وتُظهِر كتاباتُه اتِّساقًا في الغرض والنية. إنه يكسو أفكارَه مجموعةً واسعة من المصطلحات، ويعبر عنها بدرجات متفاوتةٍ من التعقيد والصرامة الفنية. في الواقع لا يعتقد ابنُ تيمية أن الكلماتِ تحمل معانيَ موضوعيةً أو ثابتة.

إنّ ابنَ تيمية، على عكس ما كُتِبَ عنه؛ ليس حرفيًّا. حيث تعتمد معاني الكلمات لديه على السياقات المختلفة التي تُستخدم فيها، فمن الممكن إذن قولُ الشيء نفسِه بعدَّةِ طرُقٍ مختلفة. ليس الاستطراد بالضرورة انحرافًا عن الموضوع، ولكنه مجرَّدُ وسيلةٍ للتفكير في الأسئلة المطروحة من وجهات نظر أخرى، أو ملاحظة كيف تبرز أسئلةٌ مماثلة في قضايا أخرى. إنّ الأفكارَ مُتَّسِقةٌ ومترابطة، لكنَّ التعبيرَ يتَّخِذُ أشكالًا جديدةً تمامًا مثل الأنماط المتغيرة للزجاج الملون في المِشكال الزجاجي*.

سيبدأ عرْضُ فِكر ابن تيمية التالي بـ العبادة، وهو مصطلح غالبًا ما يكون مرادفًا في كتاباته للمحبّة والطاعة، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقانون الإلهي [الشرع]، وأوامره، وألوهيته. لقد كانت العبادة - تحتَ أيِّ اسمٍ كانت - في قلب رؤية ابن تيمية. العبادة هي القوة الدافعة وراء جهود ابن تيمية لتوضيح وتعزيز نسخة الإسلام التي يعتبرها حقيقيةً، والتي يعتقد أنها ذات فائدة كبرى للبشرية. ومع ذلك فإنَّ المشكالَ يتحوَّل، والعبادةَ تتشكَّل في نمطٍ فسيفسائي.

* المِشْكال: أداة تحتوي على قطع متحرِّكة من الزجاج الملوَّن ما إن تتغيّر أوضاعها حتى تعكس مجموعة لا نهاية لها من الأشكال الهندسية المختلفة الألوان. [المترجم]

العبادة والتكوين الطبيعي للإنسان:

كتب ابن تيمية قائلًا: «جماع الدين أصلان: ألَّا نعبد إلا اللهَ، ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع» (مجموع، 10/ 234). وبناءً على تفسير ابن تيمية يتوافق هذان الأصلان مع شطري شهادة الإسلام: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، فـ «لا إله إلا الله» تعني أن الله وحده هو المعبود، و«محمد رسول الله» تعني أن الله يجب ألَّا يُعبَدُ إلا عن طريق الشرع الذي أوحى به للنبي محمد صلى الله عليه وسلم. يُضفي هذا على شطري الشهادة صبغةً أخلاقية واضحة. فليست الشهادة مجرَّدَ تعبيرٍ عن الإيمان، بل دعوةٌ للفِعْل.

تعارَض التفسيرُ الأخلاقي للشقّ الأول من الشهادة مع السياق الكلامي الذي عاش فيه ابن تيمية. فقد كانت التفسيرات السائدة لـ «لا إله إلا الله» في عصره ميتافيزيقيّةً أنطولوجية [وجودية]. وكان عليه أن يتعامل مع طبيعة ما هو موجود. فَهِم بعضُ الصوفية «لا إله إلا الله» بمعنى أنه في نهاية المطاف لا يوجد شيء سوى الله. يرفض ابن تيمية هذا المعنى لأنه ينكر الواقع المحسوس للعالم المخلوق. فسَّر المتكلّمون الأشاعرةُ «لا إله إلا الله» على أنها إثبات لوجود إله واحد فقط، ووحدة ذات هذا الإله، وتفرُّد هذا الإله كخالقٍ للكون. إنّ ابن تيمية لا ينكر أبدًا هذه المعاني عن وحدانية الله، لكنه يتخذ منعطفًا أخلاقيًّا متميزًا عن طريق تعيين المعنى الرئيس للشهادة في عالم العَمَلِ الإنساني. إن «لا إله إلا الله» تدلُّ على أنه لا أحدَ غير الله يُعْبَدُ ويُطاع. إن حقَّ الله الحصري في أن يُعْبَد هو الحق الأساس، وسائر المعاني الأخرى للتوحيد تتبع هذا.

إذن الأخلاقُ تأتي أوّلًا، والأنطولوجيا تحلّ في المرتبة الثانية. يجد تفسيرُ «لا إله إلا الله» بمعنى أن العبادة لله وحدَه؛ سوابقَ قوية في اللاهوت الصوفي والقرآن: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: 31]. وبعد ابن تيمية أصبح ذلك هو المعنى الأساس للشقّ الأول من الشهادة لدى الوهّابية والسلفيّين والعديد من الإصلاحيين المسلمين اليوم.

كان التفسير الأخلاقي للشقّ الثاني من الشهادة الإسلامية أقلَّ إثارةً للجدل. لقد فهِم المتكلِّمون الأشاعرةُ وغيرُهم أيضًا أنّ «محمّدًا رسول الله» تعني أنَّ النبيَّ محمَّدًا قد أُوحي إليه الشرعُ الذي تجب طاعتُه. ومع ذلك فقد كان لا يزال هناك خلافٌ حول ما يعنيه اتباعُ النبيّ في الممارسة العملية. انتقد ابنُ تيمية الصوفيةَ على وجه الخصوص لانتهاكهم طاعةَ الشريعة الإلهية من خلال أمرين: الباطنية، والنخبوية*، وكذلك لتشجيعهم العباداتِ المبتدعةَ التي لا تستند إلى الشريعة. سأتناول بعضَ هذه الممارسات في الفصل التالي.

يربط ابنُ تيمية أيضًا مبدأيْه** حول العبادة بما يعنيه أن يكون الإنسان، وما يعنيه أن يكون مخلوقًا خلقه الله. فبالنسبة لـ ابن تيمية: الطبيعةُ البشرية ديناميكية وموجَّهَةٌ. فكل كائنٍ حيٍّ لديه قوةٌ دافعة وروحيّة وطاقة حياة، والتي يُسمِّيها ابن تيمية الحبَّ والعبادةَ والطاعة والإرادة. تُوَجَّه طاقةُ الحياة هذه دائمًا نحو غايةٍ ما. فلا يمكن الفرارُ من وجود هدفٍ. كما أن الإنسانَ يتبع بالضرورة مسارًا أو نمطًا من الحياة وهو يتحرَّك نحو هذا الهدف. إن الغاية الصحيحة لهذه القوة الحيوية هي الله، والطريق الصحيح هو شريعة الإسلام. يشرح ابن تيمية:

«لا بد لكل حيٍّ من محبوبٍ هو منتهى محبّتِه وإرادتِه، وإليه تكون حركة باطِنِه وظاهِرِه، وذلك هو إلهه، ولا يصلح ذلك إلا لله وحدَه لا شريك له، فكل ما سوي الإسلام فهو باطل... ولا بدّ في كل دينٍ وطاعةٍ ومحبّةٍ من شيئيْن: أحدهما: الدين المحبوب المطاع، وهو المقصود المراد، والثاني: نفس صورة العمل التي تُطاع ويُعْبَد بها، وهو السبيل والطريق والشريعة والمنهاج والوسيلة... فهكذا كان الدين يجمع هذيْن الأمريْن،

---

* النخبوية Elitism: المقصود غلو كثير من الصوفية في مجموعة من النخبة، كنظام الأولياء والأقطاب والأبدال والأغواث ونحو ذلك، ودعوى بعضهم رفع التكليف عن الأولياء أو أنه يسعهم الخروج عن الشريعة. وسيأتي المزيد حول ذلك في هذا الفصل في نقطة: الولاية، حين الكلام عن ختم الولاية لدى ابن عربي. [المترجم]

** أي ألّا يُعبَد إلا اللهُ، وألا يُعبَد إلا بما شرع. [المترجم]

المعبود والعبادة، والمعبود إلهٌ واحدٌ، والعبادة طاعته وطاعة رسوله، فهذا هو دين الله الذي ارتضاه كما قال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾» (محبة، 39-40).

يؤكد هذا النصُّ أنَّ الحبَّ والعبادة والدّين والطاعة هي جوهر الحياة. لا يحصر ابنُ تيمية الحبَّ والعبادةَ والدينَ في المجال الخاص. فالكائنات الحية تُحبُّ بالضرورة، وتعبد شيئًا ما في كل ما تفعله. فليس السؤال ما إذا كانوا سيعبدون ويحبون ويطيعون أم لا، ولكن السؤال هو: ما الذي سوف يعبدونه وكيف سيعبدونه. بالنسبة لـ ابن تيمية الله هو الموجود الوحيد الصالح للعبادة، والإسلام هو الطريقة الصحيحة للتعبير عن ذلك. هذان هما مبدآ الدِّين عند ابن تيمية: عبادة الله وحده، وعبادته بموافقة شرعه.

إضافةً إلى ذلك، يشرح ابن تيمية لماذا خلق اللهُ الكائناتِ الحيّةَ بالطريقة التي خلقها عليها. أراد اللهُ عِبادًا له. لقد جاء اللهُ بالإنس والجنّ (نظراء الإنس غير المرئيين) إلى حيِّز الوجود حتّى يكرسوا طاقاتِ حياتهم كلها له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وكذلك يقول ابن تيمية إنّ الله خلق البشر ليُحِبّوا اللهَ ويعبدوه بتكوينِهم الطبيعي [الفطرة]*. وهو يؤيِّد هذا بحديثٍ مشهور عن النبي محمَّد صلى الله عليه وسلم: «كل مولودٍ يولَد على الفِطرة، فأبواه يهوِّدانِه وينصِّرانه ويُمَجِّسَانِه، كما تنتج البهيمة بهيمةً جَمْعَاءَ هل تُحِسُّون فيها من جَدْعاءَ»، ثم قال أبو هريرة: فاقرأوا إن شِئتُم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: 30].

لقد فسَّر بعضُ العلماء المسلمين أن الفطرة أو التكوين الطبيعي هي معرفة الإسلام، أو القدر المبرم السابق إلى الجنة أو النار، وهي بالنسبة لآخرين الولادة

---

* حول مفهوم الفطرة لدى ابن تيمية، والبحث الأخلاقي عمومًا لديه، وما يرتبط به من قضايا، مثل الحسن والقبح العقليين، ومفاهيم المصلحة وغيرها: Vasalou, Sophia. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2016، وهو كتاب مهم، يصدر عن مركز جداول، هذه السنة بترجمتي. [المترجم]

على الإسلام، أو حالة الحياد الأخلاقي [الأوَّليَّة]. يوسِّع ابن تيمية معنى التكوين الطبيعي [الفطرة] وراء أيٍّ من هذه التفسيرات السابقة، متَّخِذًا اتجاهًا أخلاقيًّا قويًّا. فليست الفطرة أو التكوين الطبيعي هي معرفة الله والولادة على الإسلام فحسبُ، إنها أيضًا غريزةٌ أخلاقيّةٌ قويّةٌ، أقوى من غرائز الأطفال لشُرْب حليب الأُم. لقد كوَّنَ اللهُ البشرَ بشكلٍ طبيعيٍّ ليحبوه ويعبدوه وحدَه، والخلق سيحبونه ويعبدونه إذا تُرِكوا من دون موانع أو عوائِق مثل الآباء اليهود أو المسيحيين أو الزرادشتيين. سيفعل البشرُ بطبيعتهم ما هو صحيح وعادل وسيتجنَّبون ما هو خطأ وظُلم، وسيبحثون عمّا هو نافعٌ وممتع، وسيصدُّون عمَّا هو ضار ومُؤلم. سيعبدون الله بإطاعة أوامره واجتناب نواهيه، وحب ما يحبه، وكراهية ما يكرهه.

من الواضح أن ابن تيمية متفائِلٌ للغاية بشأن الميول الإيجابية للتكوين الطبيعي البشري. وقد يبدو هاهنا أنّ الأنبياء لم يعودوا ضروريين، حيث يبدو كما لو أن البشر باستطاعتهم أن يجدوا طريقهم إلى الله بمفردِهم. واستجابة لمثل هذه المخاوف يوضح ابنُ تيمية أنَّ مهمة الأنبياء تتمثَّل في إكمال التكوين الطبيعي وإتمامه. يتحدث ابنُ تيمية بتفاؤُلٍ مماثِلٍ حول قوى العقل. العقل يعلم أن الله موجود وأن العبادة يجب أن تُصرَف لله وحده. وإضافةً إلى ذلك يعرفُ العقلُ الصوابَ من الخطأ، واللذةَ من الألم، والمصلحة من الضرر. وكما هو الحال مع الفطرة، فإن النبوّة لا تُعارض العقل، ولكنها تؤكده وتكمله.

روحيّة المحبّة:

غالبًا ما يستخدم ابن تيمية الحُبَّ (المحبة) كمرادِفٍ للعبادة. يشير كلا المصطلحيْن إلى تلك القوة الحية الإنسانية الأساسية، أو الروحيّة التي تجد غايتَها الوحيدةَ في الله، والأسلوبَ الصحيحَ في التعبير عنها في طاعة شرع الله. وإن محبّة وعبادة أيِّ شيءٍ آخرَ غير الله هو جَعْل شريكٍ مع الله (الشِّرْك). إن عبادة الأصنام والشِّرك هي أكبر الكبائر في الإسلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 48].

إنّ القرآن وأحاديثَ النبيّ صلى الله عليه وسلم صريحة بشأن أن حب الآخرين يجب أن يأتي بعد حبِّ الله. تتحدث الآية القرآنية التالية عن حب الرسول محمد: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: 24]. ويربط حديثٌ للنبي صلى الله عليه وسلم حلاوةَ الإيمان بحبِّ الله والرسول ويركّز على المحبة الصادقة للبشر الآخرين: «ثلاثٌ من كُنّ فيه وجد حلاوةَ الإيمان: مَنْ كان اللهُ ورسولُه أحبَّ إليه مما سواهما، ومَنْ كان يُحِبُّ المرءَ لا يُحبُّه إلا لله، ومَنْ كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه منه كما يكره أن يُلْقَى في النار». تحضُّ أحاديثُ أخرى على حب الصحابة، أي أولئك الأشخاص الذين التقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم مباشرة.

كيف يمكن أن يحبَّ المرءُ اللهَ وحده، ويحبَ النبيَّ والآخرين أيضًا؟ يوضح ابن تيمية أن هناك فرقًا بين حب المخلوق لله وحب المخلوق مع الله. ففي حالةِ حب المخلوق لله؛ لا يزال اللهُ هو الغاية النهائية للمحبة والعبادة. فالنبيُّ والعبد الصالح يُحَبَّان إذن لأن الله نفسَه يحبهم. وكما أن عبادة الله وحده تستلزم أن تكون عبادته عن طريق شريعته؛ فكذلك حب الله يقتضي حُبَّ ما يحِبّ اللهُ ويحبُّه أولئك الذين يحبُّهم الله. لا شيء يمكن أن يكون محبوبًا في نفسِه بمعزِلٍ عن الله. أما حُبُّ المخلوق مع الله فهو حب شخصٍ ما في منافسةٍ مع حب الله [التنديد]، وفي معصيةِ الله. ويشمل ذلك الحبُّ [الممنوع] اللجوءَ إلى الشفعاء من دون الله، ومحبّة السلطات الإنسانية وطاعتهم فوق محبة الله وطاعته، مثل شيوخ الصوفية وعلماء الدين والحُكّام.

يُنكِر ابنُ تيمية قولَ بعض العلماء الذين يفسِّرون حبَّ الله على أنه مجردُ محبّةِ طاعةِ الله أو حب التقرُّب إليه. اختصَّ ابنُ تيمية المتكلِّمَ الأشعري الجويني (ت 1085م/ 478هـ) بالنقد لإنكاره أن البشر يمكن أن يحبّوا الله في نفسِه. يعارض ابن تيمية بأن حبَّ التقرُّب إلى الله هو نتيجةٌ لمحبة الله في نفسِه، فإنه

ينبغي للمرء أن يحبَّ الشيءَ في نفسِه كي يحبَّ التقرُّبَ إليه، فالتقرُّب إلى الله وسيلةٌ للوصول إلى الله، وليس غايةً في نفسِه. وكذلك أيضًا فإنّ طاعة الله وعبادته تَتْبَعُ حبَّ الله نفسِه، وليس لحب الطاعة والعبادة في أنفسهما. إنّ أيَّ شخص يعمل من أجل شخصٍ فقط ليكسب مكافأة أو يتجنب العقوبة فإنه لا يحب هذا الشخص.

يُولي ابنُ تيمية اهتمامًا كبيرًا للتوجيه الصحيح للطاقة البشرية، التي هي المحبة. ينبع هذا من اهتمامه بمبدأ الدين الثاني، وهو عبادة الله كما شَرَعَ. وفي هذا السياق ينصح ابن تيمية بالاعتدال في الطعام والشراب والجنس، وهي أمورٌ ضرورية لصحة الجسم واستمرار الجنس البشري. ويحذِّر بشكل خاص من الحب العاطفي أو الشهوي (العشق)، وهو الحب المفرط الموجَّه إلى الغايات الخاطئة. إنّه حب لما يَضُرُّ، إنه مرض الروح والقلب الذي يمكن أن يؤذيَ الجسدَ أيضًا. يوضح ابن تيمية أنّ مصطلح «العشق» يُطلق عادة على حب الرجل لامرأة أو صبي، وعلى الأفعال المحظورة مع النساء والصبيان، وعلى المحبة القهرية المفرطة تجاه الزوجات والأمهات والأطفال. ينكر ابن تيمية دعوةَ أي شخص للنظر إلى النساء أو الصبيان، أو ممارسة أعمال جنسية غير مشروعةٍ معهم؛ كوسيلةٍ للتعبير عن حب الله*. إن دواء العشق، حسب ابن تيمية، هو الحب الخالص لله والخوف منه.

وكمثالٍ على ذلك يستشهد ابن تيمية بالنبي يوسف الذي اشتُرِيَ عبدًا على يد المصري المسمّى العزيز. كانت امرأة العزيز من عبّاد الأصنام، ولهذا السبب لم تستطع مقاومة العشق وإصلاح حالها. فاشتهت يوسفَ ودبّرت مكيدةً للإيقاع به. وأما يوسف فإن إخلاصَه الكامل لله ومحبته الكاملة لله قد عصمَه، فلم يعانِ

* كمن يحبّ الصور لأجل أنها مجاليّ لله، أو من يغلو فوق ذلك فيرى أن المعاشرة والنكاح فعل موجّه لله، وأن الناكح والمنكوح واحد، وذلك لدى غلاة الاتحادية والإباحية. [المترجم]

عذابَ العشق، وكان قادرًا على مقاومة مراودة امرأة العزيز. أطاح حبُّ الله والخوفُ منه بقوى الشهوة المدمرة.

تظهر المحبّةُ والخوف والرجاء بشكلٍ بارز في التفكير الصوفي كمراحلَ في الطريق الروحي*. يتحدث ابن تيمية، بجانب حديثه عن المحبّة؛ عن الخوف والرجاء أيضًا، ولكن ليس على أنها مراحل على الطريق الروحي، ولكن باعتبارها الطاقات التي تدفع البشرية نحوَ الله. فصحيحٌ أنّ التوجُّهَ الأساسي أخلاقيٌّ، لكنَّ العاطفةَ ليست غائبة. فإن الخوف السليم من الله يُبعِد المؤمنَ عن الكفر والمعاصي، والمحبة الصادقة لله تنمو لتصبح تعلُّقًا عميقًا، والرجاء الحقيقي يُلهِم بالمثابرة خلال الصعوبات. يشير المقطع التالي إلى تصوُّر ابن تيمية:

«اعلم أنَّ محركاتِ القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة: المحبة والخوف والرجاء. وأقواها المحبة وهي مقصودةٌ تُرادُ لذاتِها لأنها تُراد في الدنيا والآخرة، بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة، قال الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. والخوف المقصودُ منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق. فالمحبة تلقي العبدَ في السير إلى محبوبه، وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيرُه إليه، والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب، والرجاء يقوده»، (مجموع، 1/ 95).

ويلاحظ ابن تيمية في موضِعٍ آخر أن الخوف يدفع المرء بعيدًا عن عذاب الله. وكما هو الحال مع الحبّ، ينبغي صَرْفُ الخوف والرجاء إلى الله وحدَه. فالخوف من مخلوقٍ أو الرجاء في مخلوقٍ من دون الله هو شكلٌ آخر من أشكال الشِّرْك. في نهاية المطاف فإنّ التعبيرَ الكامل عن محبة الله سيتمثَّل في الالتزام بشرعه المنزّل على

---

* مصطلح الطريق مصطلح صوفي عريق، فثمة طريق، وسائرون، وسالكون، تلك مصطلحاتٌ دارجة في عناوين وكتابات الصوفية وإشاراتهم وعباراتهم. والمحبة والخوف والرجاء من «المنازل» التي يذكرها أغلب من كتب في السلوك الصوفي. [المترجم]

رسوله، كما ورد في القرآن أمرُ النبيّ أن يُعلن على المؤمنين: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: 31].

الألوهية والربوبية:

كما ذكرنا فيما تقدَّم، يُعطي ابن تيمية الأولويةَ للعبادة والأخلاق على الاهتمامات الأنطولوجية للمتكلمين الأشاعرة وبعض الصوفيين، وهو يشرح هذه الأولويةَ بطرُقٍ متنوعة. الطريقة الأولى مستوحاةٌ من سورة الفاتحة، سورة الدعاء القصيرة في أول القرآن. يشرح ابن تيمية أن النصف الأول من الفاتحة ذكرٌ لأسماء الله، وتذكيرٌ لنا بصفات الله وحمده والثناء عليه، في حين أن النصف الثاني دعاءٌ لله بالإعانة والهداية. وأما الآية الخامسة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] فهي المحور بين النصفين: فعند ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ينتهي النصف الأول، وبـ ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يبدأ النصفُ الثاني. والترتيبُ ذو أهمية قصوى لدى ابن تيمية، فالعبادة هي السابقة والشاملة، وطلبُ الإعانة جزءٌ من العبادة بطريقةٍ معينة، فالأمر يتعلق بما يفعله الله للبشر، وما يخلقه الله ويقدمه. ينسى البشرُ بسهولةٍ عبادةَ الله، ويفشلون في مخاطبته حتى حين يحتاجون إلى الإعانة. تُقاوِم الفاتحة هذا النزوع، بجلب عبادةِ الله إلى الواجهة. ففقط في سياق العبادة؛ يجد طلبُ الإعانة من الله موضعَه الصحيح.

يوسّع ابن تيمية ذلك من خلال ربط عبادةِ الله بـ «الألوهية أو الإلهية»، وطلب الإعانة بـ «الربانية أو الربوبية». لا تشير «الألوهية» هاهنا إلى وجود الله المتعالي أو قوته الإبداعية الفريدة. فحسب رأي ابن تيمية، فإن الإله أو الألوهية هي العبادة والمحبة. الله هو الشيء الوحيد الذي يستحقُّ العبادةَ والحبَّ قبل كل شيء. وتشير كلمة «الرب» إلى حُكْمِ الله، بمعنى قدرةِ الله على الخَلْق. فـ الرب هو الخالق الوحيد والمعطي كلَّ شيءٍ في الوجود وخالقه، بما في ذلك الأفعال البشرية. إليكم إحدى الطرق التي يعبر بها ابن تيمية عن هذا المعنى: «العبادةُ متعلِّقَةٌ بإلهيته، ولهذا كان عنوان التوحيد: «لا إله إلا الله»، بخلاف من يقر بربوبيته ولا يعبده، أو يعبد معه إلهًا آخرَ. فالإله الذي يألهه القلبُ بكمال الحب

والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء ونحو ذلك»، (مجموع، 10/ 157).

ثم يربط ابن تيمية مصطلح «التوحيد» بإعلان أنّ الله واحد في ألوهيته وربوبيته. فهو يُطلق على صرف العبادة لله وحدَه: «توحيد الألوهية»، وعلى الإقرار بأن الله هو الخالقُ وحدَه «توحيد الربوبية». فالأول هو صرف كلِّ الحياة لله وحدَه في العبادة، والثاني هو الموافقة الفكرية على حقيقة أن الله هو أصلُ كلِّ الأشياء. إنَّ اتخاذَ اللهِ معبودًا وحيدًا (توحيد الإلهية) يتضمن بالضرورة الإقرار بالله كسيِّدٍ وحيد وخالق للكون (توحيد الربوبية). فالمصلي الذي يخلِص لله وحدَه ليس لديه مصادر أخرى للإعانة في تصوره.

بعد هذا التحليل يميّز ابن تيمية بين نوعيْن مختلفيْن من الشرك. الأول: الشرك في الألوهية، وهو عبادة وحب المخلوقات من دون الله، كما جاء في الآية القرآنية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 165]. وأما الثاني فهو الشرك في الربوبية وهو الذي يُنكر أن اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ وجميع ما يحدث. يعتقد ابن تيمية أنه من الممكن إثبات توحيد الربوبية مع انتهاك مقتضيات توحيد الألوهية، وقد كان هذا هو حال المشركين العرب قبل الإسلام، الذين آمنوا أن الله هو الخالق وحده، رغم عبادتهم للأوثان. كان هذا هو الخطر الذي يمثّله الاعتقاد الأشعري، لأنه يعطي الأولوية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية.

الأمر والخلق:

يسعى ابن تيمية أيضًا إلى منع التجاوزات الأنطولوجية التي تَصَوَّرها الصوفية والأشعرية من خلال تحليله لمصطلحي: «الأمر» و«الخلق»، ومرادفاتهما العديدة. عادةً ما يكون أمر الله مرادفًا لتشريعات الله وما يحبه وما يُرضيه. وأما خلق الله فعادةً ما يكون مرادفًا بتقدير الله وقضائه وربوبيته، وكذلك إرادة الله الوجودية، وهي الإرادة الإلهية التي يجب أن توجد بها جميعُ الأشياء. ثمّة تشابه معيّن بين مصطلح «الأمر» ومصطلح «الألوهية»، حيث إن كليهما يدلّ

على العبادة، إلا أن الألوهية تشير إلى استحقاق الله للعبادة، في حين يشير أمر الله إلى العبادة والطاعة المحددة التي يطلبها الله من البشر.

إضافةً إلى ذلك يلاحظ ابن تيمية أن العديد من المصطلحات القرآنية ترِدُ أحيانًا بالمعنى الوجودي وفي أحيان أخرى بالمعنى التشريعي، اعتمادًا على سياقاتها. فعلى سبيل المثال يرد مصطلح «الإرادة» بالمعنى الأنطولوجي في الآية القرآنية الآتية: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: 125]. فإرادة الله هنا هي التي تحدد اختيارَ الإنسان وليس رأيَه. ومع ذلك فإن مصطلح «الإرادة» يردُ بالمعنى التشريعي والدِّيني في آية أخرى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. تشير إرادة الله في هذه الآية إلى أنّ الله يحب ويأمر باليُسر، ولكن هذا لا يعني أن الله سيجعل الحياةَ سهلةً دائمًا.

يوظِّف ابنُ تيمية هذا التفريق بين الشرعي والكوني، أو الأمر والخلق، في كثير من الأحيان؛ لتوضيح الخلافات مع المعارضين. على سبيل المثال يدعي الصوفي الفيلسوف ابن عربي أنّ بني إسرائيل الذين عبدون العجل في بريّة سيناء كانوا يعبدون اللهَ في نفس الأمر. وهو يدعم هذا الرأي من خلال تقديم تأويل وجودي للآية القرآنية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، حيث إنّه بالنسبة لـ ابن العربي جميع المخلوقات تعبد اللهَ في الواقع، بقطع النظر عن معبوداتها المباشرة. يعترض ابن تيمية على كون قضاء الله في هذه الآية يعني الخلق [الإرادة الكونية]، ولكنه يعني أمرَ الله [الإرادة الشرعية]، أي أن الله يأمر ألّا يُعبد أحدٌ إلّا هو.

يوضح ابن تيمية رأيه أيضًا من خلال تحديد ثلاثة أخطاء تتعلق بالأمر والخلق. الخطأ الأول: هو التركيز على الأمر أكثر من الخلق. والمخطئون هنا هم المتكلمون من المعتزلة ومن تبعهم من الشيعة الاثني عشرية، مثل ابن المطهر الحلي الذي ردَّ عليه ابن تيمية في كتابه: منهاج السُّنة. أصرّ المعتزلة على أن البشر يخلقون أفعالهم الخاصة، وذلك لأجل تكوين مجالٍ مستقل للعمل

الإنساني، حيث إنه إذا كان الله قد خلق كل الأفعال البشرية، بما في ذلك المعاصي؛ فإنه فسيكون من الظلم أن يعاقبَ اللهُ على هذه المعاصي*. يرفض ابن تيمية هذا الرأي لأنه يستلزم تعدُّدَ الخالقين في الكون، وهذا قادحٌ في كون الله هو خالق كلِّ شيء حصرًا. وعلى الرغم من أن ابن تيمية نفسَه يشدِّد على الأخلاق أكثر من الأنطولوجيا، فإنه لا يذهب حد إنكار خلق الله لأفعال بشرية. صحيحٌ أن البشر يعملون أفعالهم [الاختيارية] الخاصة، وهم مسؤولون عنها، ولكن ما زال اللهُ هو الذي يخلقها. سأناقش فهمَ ابن تيمية للفِعل الإنساني في الفصل الثامن.

أما الخطأ الثاني وفقًا لمخطط ابن تيمية: فهو التأكيد على قضاء الله وقدره وخلقه لكل شيء أكثرَ من أمره. كان هذا موجودًا لدى مشركي العرب الذين ذكر القرآن أنهم اعتذروا عن شركهم بإرادة الله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 148]. لقد زعموا أنهم لا يسعهم سوى عبادة الأصنام لأن هذا هو ما قضاه الله**. يرفض ابن تيمية هذه الحُجة باعتبارها غير عقلانية. لا يمكن للاجتماع الإنساني أن يتمَّ إذا كان يمكن للجميع أن يلقوا بمسؤولية جرائمهم على إرادة الله. إن إرادة الله وقضاءه على كل شيء ينطبق على الجميع بالتساوي، ومن ثَمَّ فإنه ليس بحجَّةٍ لأحد دون أحد. فإذا زنى شخصٌ بزوجة آخر أو قتل ابنه؛ فلن يسمح له الأخيرُ بإلقاء اللوم على الإرادة الإلهية.

إنّ الأسوأ من مشركي العرب [في هذا الباب]، وفق ابن تيمية، هم الصوفية الإباحية، أي الصوفية الذين يعتقدون أنه لا يجب عليهم اتباعُ الشرع.

* يسميهم ابن تيمية: القدرية المجوسية، وهو وصف وارد على القدرية في بعض الأحاديث، ووجه الشبه أن المجوس ثنوية يقولون بإله خالق للخير، وإله خالق للشر. [المترجم]

** يسميهم ابن تيمية: القدرة المشركية، نسبة لمشركي العرب، وهذا هو القول بالجبر، ولذا يسمون الجبرية أيضًا. [المترجم]

المسألة هنا ليست مجرد الاعتذار عن معصية أمر الله باللجوء إلى قدر الله، بل إن أمر الله يسقُط تمامًا لأن البشر يفنون في الإلهي. يحدد ابن تيمية طريقتين لحدوث هذا الخطأ. فأما الذي يحدث في الطريقة الأولى فهو أن بعض الصوفية، نتيجةً للشَّطْح والوجد، يشعرون بالاتحاد مع الله، ومن ثم فإنهم يخلصون إلى أن الشريعة [الأوامر والنواهي] لم تعد تجري عليهم، ويحدث ذلك على سبيل المثال عندما يفنى الصوفية ويغيبون في أحوالهم. يعارض ابن تيمية ذلك بأن هؤلاء الصوفية ما زالوا أحياء ومُريدين ومسؤولين عن أعمالهم، كما أنهم لا يزالون خاضعين لاعتبارات المنفعة والضرر، وهذا ما جاء الشرعُ لتفصيله.

يجد ابن تيمية النوعَ الثاني من الإباحية الصوفية بين ابن عربي وأتباعه. يتهمهم ابن تيمية بجعل الله والعالم متطابقيْن [الاتحاد العام]، ومن ثَمَّ إلغاء أي مجالٍ مستقل للفعل الأخلاقي البشري يخضع لأوامر الله ونواهيه. ومع ذلك فإن الأمور ليست بهذه البساطة، وابن تيمية يعترف بذلك، في بعض الأحيان على الأقل. من الصعب للغاية تحديد اعتقاد ابن عربي. إنه يضع الغموض في قلب الواقع، وثَّمة طريقتان دائمًا لرؤية الأشياء. فمن منظورٍ نجد أنّ الله مختلف تمامًا ومباينٌ مختلف تمامًا عن وجود الكون. ومن منظورٍ آخر نجد أنّه ليس ثَمَّ إلا الله، والوجود الآخر موجودٌ فقط بحُكْم تلقِّيه الوجودَ من الله. كل شيء في الوجود إذن هو الله وليس الله.

يقدِّر ابنُ تيمية جانبَ ابن عربي الذي يميِّز بين الله والعالم. إنّ ابن عربي هو أقرب الاتحاديين إلى الإسلام، فهو يتمسك بالشريعة، ويميز بين الله الذي هو الظاهر والأشياء التي هي المظاهر. يستفيد كثيرٌ من الناس من التعاليم الصحيحة التي بثّها في كتبه، حتى وإن لم يدركوا الحقائقَ المضرة لما يعنيه. وهذه الحقائق، حسب ابن تيمية، هي طريقة ابن عربي الأخرى في رؤية الأشياء، وهي أن جميع الموجودات هي الله. ينشر ابن عربي وأتباعه القولَ بوحدة الوجود، واتحادَ الله بالخلق. إن مذهبهم الاتحادي يسوّي بين الله

وجميع القاذورات في العالم، ويمحو كلَّ الفروق بين الخير والشر. وابن تيمية منزعجٌ بشكلٍ خاص من أولئك الذين يأخذون هذا المذهب إلى أقصى الحدود، وخصَّ بذلك الشاعر عفيف الدين التلمساني (ت 1291م/ 690هـ) كأكثر أتباع ابن عربي غلوًّا. فوفقًا لـ ابن تيمية لا يفرِّق التلمساني بين الله والعالم، ويؤكِّد صراحةً على القول بالإباحية. كتب ابن تيمية حول اعتقادات ذلك الشاعر قائلًا: «كان يستحل جميع المحرمات؛ حتى حكى عنه الثقاتُ أنه كان يقول البنت والأم والأجنبية شيء واحد ليس في ذلك حرام علينا... وكان يقول: القرآنُ كلُّهُ شِرْكٌ ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد في كلامنا» (مجموع، 2/ 472).

الخطأ الثالث [المتعلق بالأمر والخلق] وفقًا لمخطط ابن تيمية هو إثبات الخلق والأمر مع القدح في حكمة الله*. فأولئك الذين يرتكبون هذا النوعَ من الخطأ يتهمون الله علانيةً بالجهل والظلم في أفعاله من أجل تبرير كفرهم. والجاني الرئيس هنا هو إبليس - وهو اسم الشيطان في القرآن -، حيث أمر اللهُ في القرآن إبليسَ أن يسجد لأول البشر آدم، لكنّ إبليس أبى، مدعيًا أنه أفضل من آدم. ثم أنزلَ الله إبليسَ إلى الأرض، وألقى إبليس باللوم على الله لتضليله، فإن الله قد أمر إبليسَ أن يسجد ولكن بعد ذلك خلق فيه المعصية (سورة الأعراف: 11-18، سورة الحجر: 29-40)**. كيف يمكن أن يكون عادلًا؟

* يسميهم ابن تيمية: القدرية الإبليسية، نسبة لإبليس لتصديقه بالأمر والخلق ولكن مع قدحه في الحكمة، حيث يرى بينهما تناقُضًا، ويمثّل عليه الشيخ بأبي العلاء المعري ونحوه. فهذه أنواع القدرية الثلاثة التي يذكرها الشيخ في مواضع من كتاباته. [المترجم]

** الآيات على التوالي: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ (11) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ (12) قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ (13) قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ (15) قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ (17) قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ (18)﴾ [الأعراف: 11 - 18] - ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ (29) فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (30) =

ردًا على هذه المعضلات، يؤكد ابن تيمية على تأصُل الخير في كل ما يفعله الله، بغض النظر عن ظهوره على نحوٍ غير مفهوم. الله له غايةٌ حكيمةٌ في كل ما يخلقه ويأمر به. وفي تلك الحالات التي يأمُر اللهُ فيها بشيءٍ ولكنه يخلق شيئًا آخر، فإنّ ذلك يكون لحكمةٍ جليلة يحبها الله.

الولاية:

يشرح ابن تيمية أولوية العبادة والأخلاق على الأنطولوجيا من خلال تحليله الولاية. ومرةً أخرى ابنُ عربي هو الخصم الرئيس. لقد كان لديه العديدُ من الرؤى والإلهامات ونحوها من الحقائق الروحية التي، وفقًا لفهمه الخاص؛ قد نفذت إلى حقائقَ أعمق من تلك الموجودة في الشرع المحمدي واللاهوت العقلاني لعلم الكلام. فأثناء وجوده في مكّة في منتصف الثلاثينات من عُمره، رأى ابن عربي رؤيةً في اليقظة أثبتتْ له مرتبةً عاليةً باعتباره الخاتم الأعظم لـ لولاية المحمدية*. كان النبي محمّدٌ محاطًا بالملائكة، والخلفاء الأربعة الأوائل

= ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٣١ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٣٢ قَالَ لَمۡ أَكُن لِّأَسۡجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقۡتَهُۥ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ۝٣٣ قَالَ فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٞ ۝٣٤ وَإِنَّ عَلَيۡكَ ٱللَّعۡنَةَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٣٥ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ۝٣٦ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ۝٣٧ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡوَقۡتِ ٱلۡمَعۡلُومِ ۝٣٨ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٣٩ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ۝٤٠﴾ [الحجر: 29 – 40]. [المترجم]

* يقسم ابن عربي الولاية إلى نوعين: الولاية العامة، والولاية المحمدية، أما الثانية فهي متعلقة بالحقيقة المحمدية، التي من نورها خُلق الرسل وبُعِثوا رسولًا رسولًا، حتى ظهرت في الجسد المحمدي، والتي ينتقل نورها من بعده إلى خاتم الولاية المحمدية الذي هو خاتم الأولياء وأفضلهم كما أن النبي محمدًا خاتم الأنبياء وأفضلهم. أما الولاية العامة فهي التي لعموم الأنبياء والأولياء، وتنتقل أيضًا من الأنبياء إلى الأولياء، فمنهم من تكون له الروح العيسوية، ومنهم الموسوية، ومنهم الشيثية، والهودية، وقد وصف ابن عربي نفسَه بأنه كانت له هذه الأرواح حتى حلّت به الروح المحمدية. وقد فصّل ابن عربي نظريته في الولاية بشكل أساس في كتاب الفصوص وجعل لكل نبي فصًا يشرح فيه خصائص روحه. وخاتم الولاية العامة لدى ابن عربي هو المسيح، أما خاتم =

لدى أهل السنة [الخلفاء الراشدين]، وجميع رسل الله مع أممهم. كان المسيح ومحمَّد يتحدثان، ثم طلب محمَّد من المسيح أن يرفع مقعد ابن عربي. كان المقعد مخصَّصًا لوريثِ محمَّد في الولاية. كان المغزى واضحًا: لقد جلس ابن عربي على رأس التسلسل الهرمي الروحي للكون.

في لاهوت ابن عربي، تجلّت الولاية المحمدية في الوجود السابق لـ الحقيقة المحمدية، والتي ظهرت في الأنبياء والأولياء من آدم فصاعدًا. لقد كمل الجانبُ التشريعي من هذه الحقيقة المحمدية، وخُتِمَ في محمَّدٍ التاريخي، ولكن استمر جانب الولاية من الحقيقة المحمدية حتى خُتِم بـ ابن عربي. وحتى بعد ذلك، سيستمر تأثير الأنبياء السابقين كـ ولايةٍ عامّة كبرى، وسوف يختِمُ المسيحُ هذه الولاية العامة عندما يعود في آخر الزمان. وسيأتي المسيحُ تابعًا سلطةَ خاتم الولاية المحمدية، وسيكون ابن عربي خاتم جميع الأولياء، وسيكون رئيسًا للنخبة الرُّوحية للمعرفة الباطنية للحقيقة النهائية.

يرفض ابن تيمية فكرةَ أن الوحي بالحقائق الروحية لا يزال مستمرًّا بعد النبوة التشريعية، وأن تلك الأخيرةَ فحسب هي التي خُتِمَت بالنبي محمد. لا يمكن أن يُسمح لـ ابن عربي بإعطاء الأولوية لرؤاه الخاصة وكشوفه الغامضة فوق العقل والوحي الخاتم الذي أنزله الله على النبي. قد يدَّعي ابنُ عربي أنّ ما كُشِفَ له جاء من مصدر الوحي نفسِه، لكنّ ابن تيمية يُصرُّ على أنه يجب إعطاء الوحي النبوي الأولويةَ المطلقة على منتجات الخيالات الغامضة.

= الولاية المحمدية فهو ابن عربي، وله في الفتوحات نص آخر يثبتها لرجل شريف التقاه في فاس، فالله أعلم هل يقصد به نفسَه ويكنّي، أم يقصد غيره. وقد ادعى ختم الولاية المحمدية جماعة قبل ابن عربي، أشهرهم وقيل أولهم الحكيم الترمذي، وادعاها بعده جماعات كمحمد وفا، والميرغني، وأحمد التجاني وغيرهم. للتوسع حول ذلك ارجع إلى: ميشيل شودكيفِتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ترجمة: د. أحمد الطيب، له طبعات، ولسعاد الحكيم دراسة حوله بعنوان: الولاية والنبوة في كلام ابن عربي. [المترجم]

ردًا على نخبوية ابن عربي وباطنيته، يعيد ابن تيمية صياغةَ مفهوم (الولاية) بمصطلحاته الأخلاقية المميزة، ويُحِلُّ مَحَلَّ التسلسلِ الهرمي للمعرفة الباطنية؛ التسلسلَ الهرميَّ للطاعة. فما يميِّز أولياءَ الله عن أعداء الله ليس المعرفة الحصرية بالحقيقة، أو القوى الفريدة ولكن الإيمان بمحمّد صلى الله عليه وسلم وطاعته. ينقسم الأولياء قسمةً صحيحةً إلى: «أصحاب الميمنة»، و«المقرّبين» من الله، وذلك على أساس الالتزام بالشرع (سورة الواقعة: 8-11)*، فأما «أصحاب الميمنة» فهم الذين يؤدّون الواجبات التي يُلزِم بها الشرعُ، في حين أن «المقربين» يفعلون أمورًا أخرى مستحبّة. إن الأولياء الحقيقيين الذين ترد عليهم الإلهامات والرُّؤَى يُخْضِعون ذلك للشرع لاختبار صحتها، والأولياء الذين يفعلون الكرامات إنما يفعلونها فقط ببركة اتِّباع محمَّد صلى الله عليه وسلم. وأفضل الناس بعد محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم هم الأنبياء الآخرون، وأفضل الأولياء هو الخليفةُ الأول أبو بكر، ثم الخلفاء الثلاثة اللاحقون عند أهل السُنَّة، ثم بقية المسلمين الأوائل (المعروفين باسم السَّلَف). ليس الأولياء أفضلَ من الأنبياء مطلقًا. وبصرف النظر عن المنزلة الشريفة للأنبياء والسَّلف، فإنَّ رُؤيةَ ابن تيمية للولاية مفتوحة لكل أحدٍ يعبد الله وحدَه، ويُحبُّه، ويطيعه باتباع شريعته. لا أحد يتمتع بامتياز الوصول إلى الله على أساسِ أيِّ شيءٍ يتجاوز ذلك. أما محتوى هذا الشرع فهو موضوع الفصل التالي.

* ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝٩ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١﴾ [الواقعة: 8 - 11]. [المترجم]

الفصل الرابع

العبادة، والشرع، والبدعة

العبادة والشرع:

استكشف الفصلُ السابق أصْلَيِ العبادة عند ابن تيمية: عبادة الله وحده، وعبادته بما شَرَع - واهتمامه المتميز بالأخلاقيات في مواجهة التحديات التي تطرحها الأنطولوجيا الصوفية والأشعرية. يتوسع هذا الفصل في المبدأ الثاني من خلال إلقاء نظرة فاحصة على مضمون العبادة. في النص التالي يحدِّد ابن تيمية ما تشمله العبادة، التي هي أكثر بكثيرٍ من مجرَّدِ طُقوسٍ دينية:

«العبادة هي اسمٌ جامع لكلِّ ما يحبُّه اللهُ ويرضاه: من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك: من العبادة. وكذلك حُبُّ الله ورسولِه، وخشية الله، والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصَّبر لحُكْمِه، والشُّكْر لنِعَمِه، والرضا بقضائه، والتوكُّل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف لعذابه، وأمثال ذلك: هي من العبادة لله» (مجموع، 10/ 149-150).

ومن ثَمَّ تضمُّ العبادةُ كلَّ ما يحبُّه الله، فهي تشمل مسائل الشعائر والالتزام الاجتماعي والفضيلة الروحية. إنها تجمع كِلَا ما يقوله المرء وما يفعله، داخليًا

وخارجيًا. تشتمل العبادة على شعائر الإسلام الأساسية: الصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، والحج. وتشمل أعمالَ التقوى الدينية الأخرى، مثل: الدعاء، وذكر الله، وتلاوة القرآن. إنها تتطلب الوفاء بالتزامات المرء تجاه أفراد الأسرة والمجتمع، وتحمُّل المسؤولية عن نمطِ الحياة الأخلاقية للمجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد ضد المنافقين والكافرين. كما تتضمن العبادةُ الفضائِلَ الروحية، مثل: الخوف والشكر والرجاء وحب الله ورسوله. من المعروف أنه في الفكر السُنّي السائد، تُعتبر طقوس العبادة والالتزامات المجتمعية موضوعَ علم الفقه، في حين أنّ الفضائل الروحية موضوع التصوُّف. جمَعَ ابن تيمية بين هذيْن المجاليْن تحت عنوان واحد، هو: العبادة.

وفي موضعٍ آخر يحدّد ابن تيمية مضمونَ العبادة بـ الشرع أو الشريعة. إن القانون *Law* بالمعنى العلماني الحديث هو نظامُ قواعدَ للتفاعُل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، تُشرِّعه الدولةُ، وتدعمه عقوباتُ الدولة*. أما فَهْم ابن تيمية للقانون فهو لاهوتي وأشمل بكثير. إنّ أساس الشرع/ القانون هو القرآن والسُّنة. تتكوَّن السُّنة من أقوال وأفعال النبيّ محمد المدوَّنة في روايات قصيرة تسمَّى الحديث. إضافةً إلى ذلك فإن أفضل مصدرٍ للشرع [القانون]، حسب ابن تيمية، في تعليم وممارسة السلف، وهم الأجيال الأولى من المسلمين الذين تبعوا النبيَّ، فلا يمكن أن تبلغَ الأجيال اللاحقة الدرجة نفسَها من العلم بالشرع لأنها بعيدة عن زمن وقائع الوحي. كما أنه بالنسبة لـ ابن تيمية، يشمل الشرعُ ما يجب على المرء أن يؤمن به، وما يجب أن يفعلَه، يشمل كلًّا من الاعتقادات وأعمال البدن والقلب، يشمل كلًّا من المسائل المتعلقة بالطقوس الدينية والمسائل المتعلقة بشؤون سائر البشر.

---

* راجع على سبيل المثال مقدمة وائل حلاق لدراسته: «ما هي الشريعة؟» ونقده للمضمون الحداثي لمصطلح «القانون»، ومن ثَمَّ: Islamic law، وعدم انطباقه على مصطلح «الشريعة» الإسلامي. [المترجم]

يُدرك ابن تيمية جيدًا أن توحيده لكل من الإيمان والعمل تحت عنوان الشرع؛ ليس الطريقة الطبيعية لتصنيف العلوم الدينية في عصره، فيلاحظ أن العلماء الآخرين يقصرون الشرع على الأفعال فقط، وأنهم يدرسونها في مجال الفقه، ثم يعالجون المسائل الاعتقادية بشكلٍ منفصل، في علم الكلام. يرفض ابن تيمية حصر الفقه أو الشرع في الأفعال فقط. فبالنسبة له يتضمن الشرعُ المعتقداتِ والأفعالَ، الداخلية والخارجية. يشتمل الشرع على جميع ما يُناقش في التصوُّف والفقه والكلام. لا يخلو ابنُ تيمية من تصوراتٍ سابقة للشرع بهذه الطريقة التوسعية والشاملة. قد كان لذلك جذورٌ لدى الحنابلة، وينظِّر الفيلسوف المتصوّف ابن عربي للشرع بالطريقة نفسِها. ربما يكون ابن تيمية قد استلهم ابنَ عربي في هذه النقطة قبل أن ينقلب عليه عام (1304م).

يبدي ابن تيمية طوال كتاباته اهتمامًا عميقًا بتوضيح أنه ليس كل شيء يعتقد الناس أنه الشرعُ يجب أن يكون هو الشرع، أو على الأقل لا يجب أن يكون الشرع بالنسبة للجميع. وتحقيقًا لهذه الغاية، يفرِّق بين ثلاثة أنواع من الشرع:

«لفظ الشرع قد صار له في عُرف الناس ثلاث معان: الشرع المنزَّل، والشرع المؤوَّل، والشرع المبدَّل.
فأما الشرع المنزل: فهو ما ثبت عن الرسول من الكتاب والسنة، وهذا الشرع يجب على الأوَّلين والآخرين اتباعُه، وأفضل أولياء الله أكملهم اتباعًا له، ومن لم يلتزم هذا الشرع أو طعن فيه أو جوَّز لأحد الخروجَ عنه: فإنه يُستتاب، فإن تاب وإلا قتل.
وأما [الشرع] المؤول: فهو ما اجتهد فيه العلماءُ من الأحكام، فهذا مَنْ قلَّد فيه إمامًا من الأئمة؛ ساغ ذلك له، ولا يجب على الناس التزامُ قولِ إمام معيَّن.
وأما الشرع المبدل: فهو الأحاديث المكذوبة، والتفاسير المقلوبة، والبدع المضِلّة، التي أدخلت في الشرع وليست منه والحكم بغير ما أنزل الله. فهذا ونحوه لا يحل لأحد اتباعه» (مجموع، 11/ 506-507).

في هذا النص جعل ابن تيمية المصدرين الأساسيين للشرع المنزَّل في المقام الأول: الكتاب - وهو القرآن - وسُنّة النبي. إن الشرع المنزَّل مُلزِمٌ للجميع دون استثناء. يسوِّي ابن تيمية في موضعٍ آخر بين الشرع المنزَّل والعدل: «الكتاب والعدل متلازمان، والكتاب هو المبيِّن للشرع، فالشرع هو العدل، والعدل هو الشرع، ومن حكم بالعدل فقد حكم بالشرع،...، الشرع المنزَّل كله عدل» (مجموع، (35/ 366). تتوافق تسوية ابن تيمية للشرع بالعدل مع تسويته للشرع مع المصلحة، والتي سنشرحها لاحقًا، وتأكيده على أن الوحي والعقل متوافقان، والذي سنذكره في الفصل السابع. في كل حالةٍ من هذه الحالات هناك علاقة كاملة بين المعرفة التي يمكن الوصول إليها بشكل طبيعي من المَلَكات البشرية والوحي الذي من الله.

النوع الثاني من الشرع، القانون المؤوَّل، هو مجال عمل العلماء والفقهاء الذين يسعون جاهدين للوصول إلى أحكام الشرع الموجودة في مصادر الوحيِ المنزَّل. إنّ هذا هو الشرع الموجود في المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة. يَعتبر ابن تيمية أن «اجتهاد» هؤلاء العلماء جدير بالتقدير، حتى حين لا يصل إلى نتائج صحيحة، وغالبًا ما يقتبس قولَ النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا اجتهد الحاكمُ فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحدٌ». والحُكْمُ الصحيح بالنسبة لـ ابن تيمية هو الحكم الذي يوافق الشرعَ المنزَّل، وهو الذي يثيب عليه اللهُ مرتيْن. وقد ينتج عن الاجتهاد حكمٌ غير صحيح، ولكن لا ينبغي فَرْضُه على المجتمع بأكمله، ويثيب الله صاحبَه مرةً واحدةً على مجهوده العلمي. يوفِّر نوعُ الشرع المؤوَّل مساحةً لـ ابن تيمية كي يكون كريمًا وعادلًا تجاه الفقهاء الذين لا يتفق معهم. قد يكونون على خطأ، لكنهم ما زالوا يستحقون الاحترام والثوابَ على اجتهادهم، فإنّ الاجتهادَ في البحث العلمي في الشرع أمرٌ حسنٌ في حدِّ ذاته.

إنّ مقاربةَ ابن تيمية للشريعة نصيَّةٌ للغاية. يجب أن يستند كلُّ حُكْمٍ من أحكام الشرع المنزَّل، والشرع المؤوَّل إلى نصٍّ من نصوص الوحي.

أما النوع الثالث، الشرعُ المبدَّل، فهو كل ما يتخيّل الناس أنه جزء من الشرع، لكنه في الواقع ليس له أي أساس في مصادر الوحي: إنه «حكمٌ بغير ما أنزل الله». لا يجيز ابن تيمية اتباعَ الأحكام التي لا تملك أساسًا في نصوص الوحي الصحيحة.

يكرِّس ابنُ تيمية الكثيرَ من جهوده العلمية لفحص ما يعتقد أنه مُبَدَّلٌ من الشرع المؤوَّل. يركِّز هذا الفصلُ بشكلٍ خاصٍّ على اهتمام ابن تيمية بالتمييز بين طقوس العبادة المشروعة وتلك التي يراها بدعةً. كان الموقف السني السائد في عهد ابن تيمية أن بعض الطقوس المبتَدَعة هي شيءٌ حَسَنٌ. فعلى سبيل المثال قِيل إن الخليفة السُّني الثاني عُمَر قد فَعل بدعةً حسنة في مسألة صلاة التراويح، وهي صلوات نوافل مستحبّة في ليالي شهر رمضان. يتبنّى ابنُ تيمية رأيًا صارمًا مفاده أن جميع البِدَع غير مشروعة استنادًا إلى حديثِ النبي صلى الله عليه وسلم: «كل بدعةٍ ضلالةٌ». ومع ذلك فلم يمنع ابن تيمية، صلاة التراويح على وجه الخصوص، بل أوضح أن عُمر فعل بدعةً بالمعنى اللغويّ فحسب، وليس بالمعنى الشرعي، لأنه كان لهذه الصلوات أصلٌ في فِعل النبي نفسِه. يُجيز ابن تيمية أيضًا فعلَ أمورٍ جديدةٍ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم للحاجة، مثل جمع القرآن في مصحفٍ واحد، لكنّ هذا أيضًا كان مجرد بدعةٍ لغوية، وليس شرعية. ومع ذلك يعيِّن ابن تيمية العديدَ من البدع السيئة في معتقدات وممارسات عصره، ويرتبط عدد من هذه البدع بالتصوف.

طقوس العبادة: الشرعية والمبتدعة:

اكتسبت آداب السلوك الروحية الصوفية وعبادة الأولياء الصوفيين شعبيةً واسعة، كان أبرزها في مصر وسوريا بحلول نهاية القرن الثالث عشر. كانتْ إحدى الممارسات الصوفية التعبدية الشائعة هي الحلقات الروحية «السماع»، والتي كانت تشتمل على العزف على الآلات الموسيقية، والتصفيق بالأيدي، والرقص، لتشجيع حالات الوجْد الصوفي. يروي ابن تيمية القصةَ التالية عن

تجربته الخاصة في حلقة سماعٍ روحي:

«وكنت في أوائل عمري حضرتُ مع جماعة من أهل الزهد والعبادة والإرادة، فكانوا من خيار أهل هذه الطبقة. فبِتْنا بمكانٍ وأرادوا أن يقيموا سماعًا، وأن أحضر معهم، فامتنعتُ من ذلك، فجعلوا لي مكانًا منفردًا قعدتُ فيه، فلما سَمِعوا وحصل الوَجْدُ والحال؛ صار الشيخ الكبير يهتف بي في حالِ وَجْدِه ويقول: يا فلان قد جاءك نصيب عظيم، تعالَ خُذْ نصيبَك. فقلت في نفسي ثم أظهرته لهم لما اجتمعنا: أنتم في حِلٍّ من هذا النصيب، فكلُّ نصيبٍ لا يأتي عن طريق محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم فإني لا آكُل منه شيئًا. وتبيَّن لبعضِ مَنْ كان فيهم ممَّن له معرفةٌ وعلمٌ أنه كان معهم الشياطين، وكان فيهم من هو سَكْرانُ بالخمر. والذي قلتُه معناه أنَّ هذا النصيبَ وهذه العَطِيَّةَ والموهبة والحال سببُها غيرُ شرعيٍّ، ليس هو طاعة لله ورسوله، ولا شرَعَها الرسولُ، فهو مثل مَنْ يقول: تعال اشربْ معنا الخمرَ ونحن نعطيك هذا المالَ، أو عظِّمْ هذا الصنمَ ونحن نولِّيك هذه الولايةَ، ونحو ذلك» (مجموع، 10/ 418-419).

توضِح هذه القصة أنّ ابن تيمية قضى بعض الوقت مع الصوفية، على الأقل في وقتٍ مبكّرٍ من حياته. لقد كان على دراية جيدة بممارساتهم، وربما كان قد شارك في مثل هذه الطقوس من قبل. ومع ذلك فقد اختار الانسحابَ في هذه المناسبة، وأن يدين هذا النوع من الحلقات الروحية بأنها مخالفة لشرع الله. لقد جاء «النصيب» الذي قدَّمه الشيخ الكبير من مصادرَ مشكوكٍ فيها.

وردتْ هذه الحكايةُ قُرْبَ نهايةَ رسالةٍ قصيرة لـ ابن تيمية عن العبادات (مجموع، 10/ 387-421)، إنّ الهدفَ من هذه الرسالة هو التمييز بين العبادات المشروعة والعبادات المبتدعة. يتصوَّرُ ابنُ تيمية حياةً روحيّةً غنيّةً داخلَ عالم الشريعة، بما في ذلك التصوُّف المشروع. إن العبادات المشروعة هي التي تقرِّب المرء إلى الله وهي الطريق إليه، وهي أعمال البر والطاعة والخير، وهي التي يلتزم بها من يتبعون طريقَ الزُّهْد والفقر والتصوُّف. إنّ بعضَ العبادات المشروعة

مفروضة، مثل الصلوات الخمس، وصيام رمضان، وأداء الزكاة، والحج. كما أن الشريعة تستحِبُّ عباداتٍ أخرى، مثل صِيام ثلاثة أيام في الشهر، والصدقات المستحبّة. يقدِّمُ ابنُ تيمية قائمةً طويلة من العبادات التي تكون مشروعة إذا أُدِّيَتْ بطريقةٍ مشروعة. وتشمل هذه المستحبّات المشروعة: قيام الليل، وقراءة القرآن، والدعاء، والذكر، وشد الرحال إلى المسجد الحرام بمكة والمسجد النبوي والمسجد الأقصى، والأنواع المختلفة من الجهاد.

إنّ الأمثلةَ الأساسية للعبادات غير المشروعة المذكورة في رسالة العبادات هذه، هي: الخلوات الروحية المبتدعة «الخَلْوة»، و«الذِّكر»، وكذلك جلسات السَّماع الروحي. يشتكي ابن تيمية من أنَّ الناسَ يذهبون لغرض الخلوة الروحية إلى المقابر والغيران في الجبال. إنّ مثل هذه الأماكن بعيدةٌ عن أذانِ الصلاة ولا يوجد فيها مسجد يُصلَّى فيه الصلوات الخمس. وبصفةٍ خاصّة فإنّ المقابر خطيرة، حيث يتخيَّلُ الناسُ أنهم يرون ويتحدَّثون مع الصالحين، حتى الموتى منهم، وحتى الأنبياء. يقول ابن تيمية إن رؤية الصالحين والأنبياء يقظةً أو منامًا غالبًا ما تكون في حقيقة الأمر أحوالًا شيطانية.

ومع ذلك فإنّ ابن تيمية لا يُنكِر الخلواتِ الروحية بالكامل، فيجيز، بل يستحبّ أن يعزِل الإنسان نفسَه ويختليَ بها في مكان منعزِلٍ للدراسة أو لتجنب الأفعال المحرّمة أو غير النافعة، فقد اعتكف النبيُّ وأصحابه في المساجد. إلا أنه يجب على المرء ألَّا يعزل نفسه إلى درجة تضييع الجمعة والجماعة أو إهمال الواجبات الأخرى.

أما «ذِكْر الله» فهو ممارسة تعبّدية عبر تكرار أسماء الله. يثبِت ابن تيمية استعمال الجُمل المركَّبة في الذِّكر، مثل: «سبحان الله»، و«لا إله إلا الله»، ويُنكر استعمال الأسماء المفردة، مثل «الله، الله»، أو «هو، هو»، باعتبارها بدعًا، ولا معنى لها من الناحية اللغوية، وغير معقولة. ويوضح أن بعض الصوفية يكرِّرون هذه الكلماتِ المفردة لجمْع القلب على شيءٍ معيَّن حتى تستعدّ النفس لما يرِد عليها. يرفض ابنُ تيمية بسخريةٍ مثل هذه الواردات باعتبارها أحوالًا

شيطانية، حيث يخدع الشيطانُ الصوفيَّ ويخيِّل إليه أنه أصبح في حالةٍ أعلى من النبي محمد.

يحتفظ ابنُ تيمية بأشدِّ انتقاداته في رسالة: العبادات لحفلات السماع الروحي، من النوع الذي حضره كما في الحكاية التي تقدَّم ذكرُها. يقدِّم ملاحظاتِه بقصةٍ عن الخمر منسوبةٍ إلى الخليفة الثالث عند أهل السنة عثمان بن عفان، وهي أنّ رجلًا سأل امرأة الزنى، فطلبت منه أن يسجد لوثنٍ أولًا، فأبى، وقال لها: لا أشرك بالله، فقال له: اقتل الصبي، فقال: لا أقتل النفسَ التي حرَّم الله. وهنا دعت لشرب الخمر، فشرب، فقتل الصبي، وسجد للوثن، وزنى بالمرأة. يوسِّع ابن تيمية الجانبَ الأخلاقي لهذه القصة ليشمل السماعَ الروحي. إن الموسيقى [المعازف] في حفلات السماع الروحية هي خمر النفوس. تؤدي الموسيقى إلى الشِّرك لأن المتواجدين يحبّون شيوخهم أكثر من حبهم لله. إن الموسيقى والغناء يُذهبان بالعفة على طريق الانحراف الأخلاقي، وحتى القتل.

السَّماع والفناء:

لم يقل ابنُ تيمية الكثيرَ حول مصطلح «السماع» في رسالة: العبادات، ولكنه تشديدًا بشأنها في: السماع والرقص (مجموع، 11/ 557-602)، وهي عبارة عن مجموعة من كتاباته عن السماع جُمِعَت بعد وفاته. غالبًا ما يستخدم ابن تيمية المصطلح الذي يستخدمُه محاوروه، ويميِّز بين فهمهم غير الصحيح المدعى لهذا المصطلح، وبين الفهم الصحيح للمصطلح الذي يتفق مع رأيه الديني. فبالنسبة إلى ابن تيمية، فإن السماع الروحي الصحيح والمشروع هو سماعُ آياتِ الله في القرآن، وسماع الأنبياء، وسماع أهل العلم. أمَّا السماع غير المشروع الذي كان بين المشركين قبل الإسلام، والصوفية؛ فهو التصفيق والصفير وسماع المعازف. لم تكن المعازف [الآلات الموسيقية] الصوفيّة معروفةً بين السَّلف، أو الأجيال الأولى من المسلمين، ومن ثَمَّ فإنها بدعة. يقول ابن تيمية إن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قد أجاز للنساء الضربَ بالدفّ في

الأعراس، وأن يشتركْن في أنواعٍ أخرى من اللهو، لكن الرجال لم يكونوا يفعلون مثل هذه الأشياء. لقد كان هذا في الواقع هو فعل المخنّثين من الرجال. يدعم ابن تيمية هذه الآراء بالعديد من الشواهد القرآنية، وروايات السُّنَّة من أقوال النبي وأفعاله التي تُسمَّي الحديث، وأقوال السلف.

وفي موضع آخر من فتاويه، يتناول ابن تيمية المصطلح الصوفي: «الفناء»بطريقة مماثلة. من المفهوم عادةً أن الفناء هو تجربة الشعور بالنشوة بالاضمحلال في الله من خلال الجلسات الروحية والرياضات التعبدية. يصف ابن تيمية هذه الحالة بأنها شديدةٌ لدرجة أنها تؤدي إلى الغياب عن النفس وعن الآخرين والزوال في عبادة المعبود. يقول ابن تيمية إنّ هذه التجربة جيدة من جهة اقتراب القلب فيها من الله، ولكنّ فيها خللًا لأنها تُفقِد المرءَ الوعيَ بنفسه. قد يكون صاحبُ هذه الحالة معذورًا، ولكنها ليست حالةً مستحبّة، فمن الأفضل أن يحافظ الإنسانُ على عقله وتمييزه كما كان حال النبيّ وصحبه.

يشرح ابن تيمية ثلاثةَ أنواعٍ من الفناة. النوع الأول، الصحيح، هو: فناء الإرادة، والعبادة، والمحبة*، لأي شيء آخر غير الله. هذا هو الفناء الذي كان عليه الأنبياء والأولياء. وهو عبادة الله بما شرع، ولا يتضمن بالضرورة الشعورَ بالنشوة. إن العبدَ في هذه الحالة، كما يشرح ابن تيمية، يخاف اللهَ، ويرجوه، ويتوكّل عليه، ويحبه، ليتخلَّص من جميع الرغبة والرهبة والمحبة والتوكُّل في سواه.

النوع الثاني: هو الفناء عن شهود السِّوى، أي الفناء عن شهود أي شيء إلا الله. يقول ابن تيمية إن هذا النوعَ من الفناء يحدث لمن في قلبهم ضعفٌ فينجذبون في ذكر الله لدرجة أنهم لا يقدرون على مشاهدة أي شيءٍ آخر سوى ما يعبدون. إنه يُنكِر على أولئك الذين يتخيّلون أنهم أصبحوا متحدين مع محبوبهم، وأولئك الذين يعتقدون أنهم أصبحوا يشهدون سر القَدَر الإلهي في

* يسميه ابن تيمية: الفناء عن إرادة ما سوى الله. [المترجم]

كل شيء وأحكام ربوبية الله. إن هؤلاءِ يجعلون الفناء الهدف الوحيد لسَيْرِهم الروحية، ومن ثَمَّ فإنهم قد يقلِّلون من أهمية الشرع حيث لا يفرِّقون بين ما أمر الله به وما نهى عنه. يعارضُ ابن تيمية مفهوم الفناء بالمعنى الثاني، موضِّحًا أن الفناء الصحيح لا يعني حدوث الاتحاد مع الله، أو البصيرة النافذة بأسرار الوجود. بل إن الفناء الصحيح هو الاعتراف بأن الله هو الرب والخالق، وهو طاعة الله ورسله.

وأما النوع الثالث: فهو الفناء في الوجود، أي فناءُ وجودِ كلِّ شيء إلا الله. ويوضح ابن تيمية أن هذا النوع من الفناء: «أن يشهد أن لا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد» (مجموع، 10/ 222). ينسبُ ابنُ تيمية هذا الرأيَ لـ ابن عربي وأتباعه، ويرفضه تمامًا باعتباره كفرًا لأنه يلغي الفارق بين المخلوق والخالق. يجادل ابن تيمية بأنه لا يمكن للمرء أن يستنتج أن الوجودَ واحدٌ بناءً على مجرَّد تجربةِ نشوةٍ روحية يشعر فيها أن الوجود واحد.

من الواضح أن ابن تيمية لا ينفي تمامًا وجودَ العاطفة والنشوة عن الدين المشروع، ولكنه مع ذلك شديدُ الحذر من أي شيءٍ قد يشوِّش على العقل ويؤدي إلى اعتقاد خاطئ أو غير أخلاقي أو شرك. وهو يعتقد أن العبادة في حدود الشرع هي الطريق الصحيح إلى الله، وتؤدي إلى المصلحة الأكبر.

المصلحة والشرع:

الأسس النصية لآراء ابن تيمية الدينية هي القرآن والسنة. وبالتوازي مع هذا فإنه يستحضر اعتبارات «المصلحة». تقدِّم أطروحته حول: السماع والرقص مثالًا واضحًا على ذلك.

في بداية هذه الفتوى يشرح ابن تيمية أنّ الأنواع المختلفة من الحلقات الروحية ينبغي الحكم عليها من منظور ما إذا كانت يُنتَفَع بها في الدين أم أنها

تجلب الضرر. وفي موضِعٍ لاحق من الكتاب يذكر أن السماع الذي أَمَر الله به له آثارٌ إيمانية. أما التصفيق وسماع المعازف فإنه لا يحقق أيّ منفعة أو مصلحة. ومن ثَمَّ فإن السَّماع المشروع الصحيح ليس مجرد مسألة القيام بما أمر الله، ولكنه أيضًا القيام بما هو نافع ومفيد.

يقدم ابن تيمية أحد أكثر تصريحاته صراحةً بشأن المصلحة والشرع في قاعدته في: المعجزات والكرامات (مجموع، 11/ 311-362). تتناول هذه الرسالة، من بين أشياء أخرى، ما إذا كان الكشف الصوفي وعمل الكرامات له أي فائدة دينية. أجاب ابن تيمية بأن الكشف والكرامات الصوفية لا يكون لها فائدة دينية إلا إذا كانت أعمالًا صالحةً توافق الشرع، فإنّ اتباع الشرع نافعٌ دائمًا. إلا أنه ليس هناك ما يضمن أن الكشف والتأثير الصوفي قد يجلب أي نفع، بل قد يكون ضارًا. يذكر ابن تيمية أنه لا فائدة دنيوية أو أخروية من ركوب أَسَدٍ إذا لم تكن حاجةٌ لذلك أو للمشي على الماء إذا كان بالإمكان العبور على جسرٍ مثلًا. إضافةً إلى ذلك، ففي المقطع الرئيس الذي سنذكره الآن، يمضي ابن تيمية ليؤكد طرحَه الدفاعي بأن الشرع يتصف بالنفع الإنساني. إن أقصى مصلحةٍ للبشر تكمن في الالتزام بالشريعة، ولا توجد مصلحةٌ خارج الشرع. إن من يظنّ أنه قد يجد مصلحةً خارج الشرع هو مخطئ، فإنه إما أنَّ هؤلاءِ الأشخاصَ لا يعلمون أن هذه المصلحة موجودةٌ في الشريعة، وإما أن هذه المصلحة ليس حقيقية:

«القول الجامعُ: أنَّ الشريعةَ لا تهمل مصلحةً قطُّ، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدينَ وأتمَّ النعمةَ، فما مِن شيء يقرِّب إلى الجنَّة إلا وقد حدَّثنا به النبيُّ صلى الله عليه وسلم،...، لكن ما اعتقده العقلُ مصلحةً وإنْ كان الشرعُ لم يَرِدْ به؛ فأَحَدُ الأمريْن لازِمٌ له: إمَّا أنَّ الشرعَ دلَّ عليه من حيث لم يعلمْ هذا الناظرُ، أو أنَّه ليس بمصلحةٍ وإن اعتقده مصلحةً؛ لأن المصلحةَ هي المنفعةُ الحاصِلَةُ أو الغالبةُ، وكثيرًا ما يتوهَّمُ الناسُ أنّ الشيءَ ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه مَنْفَعَةٌ مرجوحة بالمضرَّة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾». (مجموع، 11/ 344-345)

تتعارض رؤية ابن تيمية مع مفهوم المصلحة المرسلة التي دعا إليها الفقيه والمتكلِّم الشافعي الغزالي (ت 1111م/ 505هـ). فبالنسبة لـ الغزالي فإن الشرع المنزَّل للإسلام لا يدلّ على كل فعلٍ مفيد، فبعض المصالح غير منصوصة ولا مصرَّح بها. ومن ثَمَّ يمكن تعيين مصلحة غير منصوصٍ عليها واستخدامها كمستندٍ لحكم جديد. إلا أنّ تحديد المصالح المقبولة شرعًا يمكن أن شخصيًّا ونسبيًّا للغاية. لذا وضع الغزالي إطارَ عمَلٍ لتوجيه العملية. لقد فحص الشرع المنزَّل واستنتج أن مقاصده تتمحور حول الحفاظ على خمسة أشياء: الدين والعقل والنفس والنسل والمِلك. فعلى سبيل المثال، مقصد الحفاظ على العقل مُستمَدٌّ من تحريم القرآن للخمر لأنها تُسكر العقل. وبناءً على ذلك يجب أن تتوافق المصلحة المرسلة مع مقصدٍ من مقاصد الشريعة لدعم الحكم الجديد.

يرفض ابن تيمية المقاصد الخمسة للشريعة التي استنبطها الغزالي لسببيْن: أولًا: أنه يضيف إلى شرع الله المنزَّل أحكامًا يشرعُها هو، لم يأذن بها الله. حيث يضيف إلى الشرع أحكامًا عبر ما يسميه مصلحةً مرسلة، وهيَ ليست مفيدةً في الواقع. ثانيًا: أنه يركّز مخطط المقاصد الخمسة بشكلٍ ضيِّقٍ للغاية على شؤون هذه الحياة الدنيا. إنه لا ينظر في النطاق الكامل للمصالح التي يتحدث عنها الشرع، وبخاصة مصالح العبادات، ومن ثَمَّ فإنه يؤدي إلى إهمال الأعمال الواجبة والمستحبّة. يؤكّد ابن تيمية أن الشرع يتعامل مع المصلحة بشكل شامل، ولا يترك أيَّ جزءٍ من حياة الإنسان خارجًا عن الشرع، وأقصى المصلحة هي التي توحد في اتباع الشرع بأكمله. وبالمقابل، فإن الأفعال التي تقع خارج نطاق الشرع هي ضارّةٌ ومُضِرّة.

الأعياد المبتدعة والمولد النبوي:

ينتقد ابن تيمية طقوسًا مبتدعة استنادًا إلى كلٍّ من الوحي والمنفعة في كتابه الكبير: اقتضاء الصراط المستقيم. الهدف الرئيس من هذا الكتاب هو تحذير المسلمين من المشاركة في الأعياد المبتدعة وتقليد غير المسلمين في لباسهم

وسلوكهم. لا يطلب ابن تيمية الفصْلَ التامَّ بين المسلمين وغير المسلمين، إلا أنه يعتقد أنّ المسلمين يقضون الكثير من الوقت مع غير المسلمين ويتشبَّهون بهم في الملابس والمظهر، ممَّا يؤدي إلى صداقة غير مقبولة معهم، وعاطفة متبادلة عابرة للاختلاف الديني.

لذا فهو ينصُّ، على سبيل المثال، على أن الرجال المسلمين ينبغي أن يصبغوا لحاهم حتى يخالفوا اليهود والمسيحيين الذين لا يصبغون لحاهم. إنّ الاختلاف في السلوك الخارجي يمنع من الضلال ويميِّزُ بوضوحٍ بين المهتدين والضالين. يرتكز ابنُ تيمية في هذا جميعِه على القرآن والسنة النبوية وأقوال السلف، وروايات صدر الإسلام مثل العُهدة العمرية، التي تنصّ على هيئة لباس غير المسلمين وسلوكهم أثناء العيش تحت حُكم المسلمين.

وبالمثل يؤكّد ابنُ تيمية أنّ المشاركة في الطقوس والأعياد الدينية لغير المسلمين تؤدي في النهاية إلى التشابه في الشخصية والمعتقد. ويقول إنّ هذه مشكلةٌ بارزةٌ بصفةٍ خاصةٍ بين النساء. يجب على المسلمين ألا يحتفلوا بـ أحد الشعانين، ولا خميس العهد [أو خميس الأسرار، أو الخميس المقدس]، وألا يلوّنوا البيض في عيد الفصح، أو يشاركوا في العبادة المسيحية لمريم، وإلا فسوف يبدأون في الاعتقاد بأن جميع الديانات تعبد الإلهَ نفسَه، وتختلف فقط في ممارسات العبادة. سيصبح المسلمون أكثر فأكثر كالمسيحيين، بل حتى إن بعضهم يمارس التعميد*. يجب على المسلمين أيضًا أن يخالفوا اليهودَ والمسيحيين بعدم تحويل المقابر إلى أماكنَ للعبادة، وإلَّا قد يرسم الناس صورَ

---

* يقول ابن تيمية: «ثم إن النصارى تزعم أنه بعد الميلاد بأيام -أظنها أحد عشر يومًا- عمَّد يحيى عيسى عليهما السلام في ماء المعمودية، فهم يتعمَّدون في هذا الوقت، ويسمونه عيد الغطاس، وقد صار كثير من جهال النساء يدخلن أولادَهن إلى الحمام في هذا الوقت، ويزعمن أن هذا ينفع الولد، وهذا من دين النصارى، وهو من أقبح المنكرات المحرمة»، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ط العقل (2/ 11- 12). [المترجم]

المتوفَّى على جدران المقابر، ثم يعبدون تلك الصور، وينتهي بهم الأمر إلى عبادة الأصنام.

وبالتوازي مع نقده المرتكز على مصادر الوحي في كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم، فإنّ ابن تيمية يدرسُ أيضًا اعتبارات المصلحة والمفسدة. إن البِدَعَ مثل الأعياد وغيرها من الطقوس قد تنطوي على قدرٍ من المصالح، فقد يستفيد اليهود والمسيحيون بعضَ المنافعِ من أداء طقوسهم الخاصة. ومع ذلك فإنّ الضرر الأكبر في تلك الأنشطة يفوق جميعَ هذه المنافع. ولو كانت المنافع في هذه الممارسات غير الإسلامية تفوق مفاسدَها لكان الشرع قد أمر بها منذ البداية. تتوافق شرائعُ الإسلام تمامًا مع ما هو نافِعٌ للبشر، وأي ممارساتٍ أخرى لا يمكن إلا أن تقلِّص ذلك النفعَ. يجادل ابن تيمية بأن المسلمين سوف ينتفعون بالمخالفة المتعمدة لغير المسلمين.

ينتقد ابنُ تيمية أيضًا الأعياد الإسلامية المبتدعة في: اقتضاء الصراط المستقيم. أحد الأمثلة على ذلك هو المولد النبوي، الذي احتفل به المسلمون في زمن ابن تيمية على نطاق واسع. لقد كان يُنظر إلى المولد النبوي عمومًا على أنه بدعةٌ حسنة، رغم أن بعض العلماء رفضوه باعتباره غير مشروع ولا فائدة منه. تبنّى ابن تيمية هنا مقاربةً بارعةً. إنه يرفض الاحتفال بالمولد النبوي باعتباره غير مشروع لأنه لا أصلَ له في القرآن والسنة، ويشرح أن المسيحيين أقاموا أعيادًا لإحياء ذكرى الأحداث التي جرت في حياة المسيح، ولكن المسلمين لم يحوِّلوا أحداثَ حياةِ نبيِّهم إلى أيام أعياد. الأعياد الإسلامية الوحيدة هي تلك التي شرعها اللهُ ورسولُه. ومع ذلك يُقِرُّ ابن تيمية بالمقاصد المختلفة للمحتفلين بالمولد النبوي. فهو يُنكر على من يحتفلون بالمولد لمجرد تقليد المسيحيين الذين يحتفلون بعيد الميلاد، لكنه يجيزُ أن يحتفل البعضُ به بدافع الحب الكبير للنبي، وقد يحصل هذا الأخير على «أجر عظيم» على نيته الحسنة، وعلى اجتهاده الفقهي في معرفة الحكم الشرعي، وإن لم يكن مثابًا على الاحتفال بالعيد المبتدَع نفسِه. ولأنّ الطريقةَ الصحيحة الوحيدة لإظهار حُبِّ النبي هي اتباع

السُّنَّة، فإنّ ابن تيمية ينبِّه إلى حقيقة أن الناس لا يتخلَّون عن شيء دون استبداله بشيءٍ آخر، ولذا يحذِّر من إبعاد الناس عن الاحتفال بالمولد النبوي إلا إذا كان من الممكن توجيههم لاستبداله بشيء مشروع وأفضل، وليس بشيء أسوأ.

تُشْبِه مقاربةُ ابن تيمية لمسألة المولد النبوي وطقوس غير المسلمين موقِفَه من تجربة الوجْد الصوفي: الفناء. إنه يجيز أن يقرِّب الفناءُ شخصًا ما من الله، حتى وإن لم يكن الفناءُ مشروعًا بصورة تامّة، وبالطريقة نفسِها يعترف بإمكانية حُسْن النية والانتفاع من الاحتفال بالمولد النبوي، حتى وإنْ ظلَّ غير مشروعٍ وضارًّا بصفةٍ عامة. قد يستفيد غيرُ المسلمين بالمثل من بعض طقوسهم ولكن ليس بما يكفي للتغلب على مضارّها. بالنسبة لـ ابن تيمية فإنّ الشرعَ هو مصدر المنافع الكاملة، ومع ذلك فإن اهتمامه الدقيق بالنية والمصلحة يمكّنه من إلقاءِ نظرةٍ دقيقةٍ على القيمة الروحية للممارسات التعبدية التي تقع خارج نطاق الشريعة.

لقد أخذ الصوفيون والسلفيون ذوو العقلية الجدالية في العصر الحديث هذه المقاربةَ في اتجاهات مختلفة. لقد انقضّ بعض الصوفية على تصريح ابن تيمية بأن الذين يحتفلون بالمولد النبوي لهم «أجر عظيم» من أجل الادعاء بأنه يوافق على المولد. وعلى الناحية الأخرى يركّز السلفيون على انتقاد ابن تيمية للمولد النبوي ويتجاهلون عمومًا ذكر «الأجر العظيم» أو ينكرون أهميته، حيث لا يتناسب بسهولة مع نظرتهم إلى ابن تيمية كمدافع عن الشرع ضد الابتداع.

زيارة القبور والشفاعة:

يهتم ابن تيمية بشدةٍ بالبِدع المحيطة بـ زيارة القبور. لقد عالج المسائل ذات الصلة في: اقتضاء الصراط المستقيم، والعديد من النصوص الأخرى. كان ابن تيمية على علمٍ جيد بثقافة الأضرحة وربما شارك فيها في بداية حياته. لقد كتب:

«مسألة الزيارة... حدَث من المتأخرين فيها شُبَه، وأنا وغيري كُنّا على

مذهب الآباء في ذلك، نقول في الأصليْن بقول أهل البدع، فلما تبيَّنَ لنا ما جاء به الرسولُ؛ دار الأمرُ بين أن نتَّبعَ ما أنزل اللهُ أو نتَّبع ما وجدنا عليه آباءَنا؛ فكان الواجب هو اتباع الرسول»، (مجموع، 6/ 258).

يتحدَّث ابنُ تيمية خلالَ أعماله عن الأيمان والعهود والأدعية والقرابين الحيوانية وأسماء القبور التي كان الزوَّار يحجُّون إليها. ويقول أيضًا إن الله يكرم الأولياءَ والصالحين ويُظْهِر رحمتَه لهم بكرامات عجيبةٍ تحدُث عند قبورهم، وكذا توقِّي الحيوانات والشياطين عنها واندفاع النار عنها وعمَّا جاورها، إلى حدّ استحباب اندفان الموتى عندهم*. ويؤكد أيضًا أن زيارة القبور مشروعةٌ وقد تكون نافعةً، وتتضمن تلك الزيارة الشرعية السلام على الموتى، والدعاء لهم، كما أن الزيارة نفسها تذكّر الإنسان بالموت.

على الرغم من كلِّ هذا، فإنّ ابن تيمية يشعُر بقَلَقٍ عميق من أن دين الأضرحة قد ينزلق إلى الوثنية والشِّرك. إن جوهر القضية هو الدعاء والشفاعة. لقد اعتُبِرَ الأولياءُ وقبورُهم مستودعاتٍ للبركة، ووفقًا لـ ابن تيمية، فقد توجّه الناس بسهولةٍ إلى الموتى في وقت حاجتهم بدلًا من التوجُّه إلى الله. يقرر ابن تيمية أنه لا يجوز دعاءُ الولي أو النبي الميت مباشرةً لأنه الشرك الصريح، وكذلك لا يجوز طلبُ الدعاء من الولي أو النبي الميت أو الاستشفاع به عند الله. يعترف ابن تيمية أنَّ الصحابة طلبوا الشفاعة من النبي محمد حين كان حيًّا، إلا أن هذا لا يرخِّص في طلب الشفاعة من النبي في قبره. إنّ الطريقة الصحيحة للتوسُّل إلى الله من خلال نبيه هي الإيمان به وطاعته.

يشرح ابنُ تيمية أنه من الكُفر والشِّرك الاعتقاد أنْ يُطلَب من الوسطاء والشفعاء الوصول إلى الله بالطريقة نفسِها التي يطلب بها من الوسطاء الوصول إلى الملِكِ في الدنيا. إنّ الله يعلم شؤونَ مخلوقاته مباشرةً ولا يحتاج إلى مساعدة في التعامل معها على عكس الملوك في الدنيا. لا يحتاج الله أيضًا إلى

* انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ط العقل (2/ 255). [المترجم]

حثٌّ على معاملة مخلوقاته جيدًا. ومن ثَمَّ يقول ابن تيمية إنّه لا يجوز أن تُطلَبَ مغفرةُ الخطايا ولا أن تتوجَّه القلوبُ إلا إلى اللهَ وحده. الشفاعة الوحيدة المقبولة لدى الله هي تلك التي يأذن بها اللهُ بنفسه، مِثْل إذْنه للنبي محمَّدٍ والأنبياء الآخرين وغيرهم من الصالحين بالشفاعة إلى الله في الآخرة، خاصةً للمؤمنين العصاة أصحاب الكبائر الذين يدخلون النارَ مؤقتًا. ينتقد ابن تيمية أيضًا دعاءَ الله مباشرةً بالتوسل باسم وليّ أو نبيّ، ولو لم يكن ذلك سيئًا مثل دعاء الوليّ الحي مباشرة أو طلب الشفاعة من وليّ ميت. إضافةً إلى ذلك يجادل ابن تيمية بالقول إن الصلاة عند القبور وتحويل القبور إلى مساجدَ؛ محرَّمٌ لأجل سد ذريعة الوثنية. لقد كان من الممكن تجويز هذه الأشياء لو أن مصلحتها تفوق مفاسدها. بل يجب هدم القباب والمساجد المبنية على القبور. وعلى حدِّ عِلْمِنا، لم يحطِّمْ ابنُ تيمية نفسُه أي أضرحة، لكنَّ آراءَه كانت مصدرَ إلهام لأعمال تحطيم القباب والأضرحة التي فعلها الوهابيون والجهاديون المحدثون.

كما تقدَّم ذكرُه، فإن ابن تيمية يجيز لزوَّار القبور السلام على الموتى، والدعاء لهم، والانتفاع بتذكّر الموت، ومع ذلك فقد حاول تقويض دين الأضرحة من خلال إنكار السَّفر بغرض زيارة المقابر وحدها، ولو كان ذلك بغرض زيارة قبر النبي في المدينة. يستند ابن تيمية في رأيه إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلى ثلاثة مساجد»، أي مساجد مكة والمدينة والقدس. السفر إلى القبور عمدًا للدعاء عندها مكروهٌ لأنه يشبه ممارسات ما قبل الإسلام. إنه يصرفُ الناس عن العبادات الشرعية مثل الحج إلى مكة، ويحولُّهم عن عبادة الله وحده.

سعى ابن تيمية أيضًا إلى تقويض شعائر المزارات عن طريق تهميش قيمة المكان في نفسِه، فهو يرى أنَّ فضيلة المكان هي الفضيلة الأخلاقية للأشخاص الذين يعيشون فيها، وليس المكان نفسِه. يقول ابن تيمية إن الله قد عيَّن بعض الأماكن لتكون مباركةً بشكل خاص، مثل المساجد في مكة والمدينة والقُدْس، ولكنَّ هذا بفضل جعْل الله وتعيينه، أما الأماكن؛ فليست مقدَّسةً في حد ذاتها.

في ضوء ذلك لا يكون الدعاء عند القبور أكثر فعاليّةً أو رجاءً من الدعاء في أي مكان آخر. حتى إن دعاء اللهِ للموتى، وهو ما يبيحه ابن تيمية، ليس أرجى في القبول عند قبورهم من أيِّ مكانٍ آخر.

تتلقَّى العديد من الجوانب الأخرى لشعائر المزارات اللومَ من ابن تيمية. إنه ينتقد تقديم العهود للموتى من الأولياء، وتقديم القرابين من الحيوانات عند القبور، وينكر تقبيلَ الأرضِ أمام القبر، ولمسَ القبورِ وتقبيلَها، وإضاءة الشموع على القبور في الليل، وتعليق الأدعية عليها، ورش القبور بماء الورد والعطور، ووضع الأرزاق للحراس عليها. كما يشكو أيضًا من أن شعائر الزيارة قد أدّت إلى انتشار الكثير من الأكاذيب، وجرى تعيين كثيرٍ من القبور [للأنبياء والأولياء] بشكلٍ غير صحيح، ونمت الأساطيرُ الخيالية حول الأضرحة.

لم تهدِّئ حُججُ ابن تيمية من الحماس للتدين القبوري في الإمبراطورية المملوكية. وكما رأينا في نهاية الفصل الثاني فقد أدّت معارضةُ آرائه بشأن زيارة القبر النبوي إلى حتفه. بعد وفاة ابن تيمية كتب الفقيه الشافعي تقي الدين السبكي ردًّا أكد فيه على جواز السفر إلى المدينة بغرض زيارة القبر النبوي فقط. يؤيّد السبكي مسألته بالحديث الذي ينقل قولَ النبي صلى الله عليه وسلم: «من زارني بعد مماتي، حلَّت عليه شفاعتي». اعتبر ابنُ تيمية هذا الحديثَ ضعيفًا بل موضوعًا. كما يتهم السبكيُّ ابنَ تيمية بالمبالغة في شأن الانتهاكات المحيطة بزيارة القبور، فهي لا تؤدّي بالضرورة إلى الشرك، وهي في الواقع ليست بدعةً؛ لأن هناك سوابق لها من زمن النبي.

ابن تيمية والصوفية:

من الواضح الآن أنّ ابن تيمية وضع رؤيته حول العبادة في سياق مناقشته مع الصوفية والتدين القبوري. ما هي إذن علاقته بالصوفية؟ قد نوقش هذا السؤال كثيرًا في الدراسية الحديثة. إنّ انتقاداتِ ابن تيمية لـ ابن العربي وممارساتٍ مثل السَّماع والذِّكر الصوفييْن؛ قد أكسبته سمعةً في العديد من الأوساط كعدوٍ عنيد

للصوفية. ومع ذلك فقد وصف آخرون ابنَ تيمية بأنّه «صوفي محدَث»، للتأكيد على دوافعه الأخلاقية الصوفية الأصل. حتى إن الباحث الأمريكي جورج مقدسي (ت 2002م) زعم أنه وجَد دليلاً على أنّ ابن تيمية نفسَه كان صوفيًا ومن الطريقة القادرية.

كما لاحظنا في هذا الفصل والفصل السابق، فإنّ روحيّة ابن تيمية ذات طابع أخلاقي متميز، فهدف المسار الروحي ليس الاتحاد أو الفناء والوجد الميتافيزيقي مع الله، بل الطاعة الكاملة لشريعة الله الموجود في القرآن والسنة، والعبادة المشروعة - بما في ذلك كلٌّ من الشعائر والأفعال الروحية للقلب على حدٍّ سواء - هي الوسيلة التي يتقرَّب بها البشرُ إلى الله. بناءً على هذه المعايير ينخُل ابنُ تيمية ما يعتبره صحيحًا من التصوُّف التاريخيّ ممَّا يعتقد أنه بدعٌ وكفر.

إضافةً إلى ذلك فإن ابن تيمية يترجِم الروحية التي يعتبرها مُخلِصَةً للشريعة إلى المصطلحات الصوفية الرائجة في عصره. يشحن ابن تيمية مصطلحاتٍ صوفيةً، مثل السماع، والذكر، والفناء، والولاية؛ بمضمون رؤيتِه الأخلاقية. إنّه يكتب بحرارةٍ عن المحبة والخوف والرجاء لإعطاء هذه الرؤيةِ الأخلاقيةِ نغْمةً روحيّةً، ولهذا السبب تُسَمَّى رُوحيتُه أحيانًا الصوفية المحدثة.

صنَّف جورج مقدسي ابنَ تيمية على أنه صوفيٌّ من الطريقة القادرية على أساس سلسلةِ إسنادٍ روحية وجدها تربطه بالحنبلي عبد القادر الجيلاني (ت 1166م/ 561هـ)، وهو الشخصية التي تتسمَّى باسمها الطريقة القادرية. وجد المقدسيُّ أيضًا روايتين يقول فيهما ابن تيمية إنه ارتدى الخرقة الصوفية لـ عبد القادر. «لُبس الخرقة» هو طقس يعبِّر عن البدء [تلقين] في سلوك سلسلة التصوّف من قِبَل السلطة الروحية. يطلق ابن تيمية على عبد القادر «شيخنا» في شرحه على أجزاء من: كتاب فتوح الغيب لـ عبد القادر الجيلاني (مجموع، 10/ 455-548). يستشهد مقدسيٌّ أيضًا بحقيقةِ أنَّ ابن تيمية دُفن في مقبرة الصوفية.

شكك آخرون في أدلة مقدسي. فغالبًا ما تكون سلاسل التلقين مكذوبةً، كما أن العبارتين المتعلقتين بلُبْس الخرقة القادرية قد وردتا في نصوصٍ كتبها

علماء آخرون بعد وفاة ابن تيمية*، ويجوز أن تكون مكذوبةً أيضًا. ينتقد ابن تيمية طُقوسَ التلقين الصوفية المتعلقة بلبس الخِرْقة في كتاباته، ولم يُعْثَر على دليلٍ في أعماله على أنه شارك في هذه الطقوس بنفسِه. وبالنسبة للشرح المذكور على كتاب عبد القادر، يُظهر ابنُ تيمية تقديرًا كبيرًا للرؤى الأخلاقية لـ عبد القادر ويسمّيه «شيخنا»، لكن العملَ لا يقدِّم أيَّ دليلٍ إضافي على أنَّ ابن تيمية ينتمي إلى طريقةٍ صوفيةٍ. إضافةً إلى ذلك كانت الطريقة القادرية الصوفية لا تزال في طور التكوين في عهد ابن تيمية. لذلك ليس من الواضح أنه كان هناك حتى الآن طريقةٌ قوية للقادرية تسمح بالانضمام، وإن كانت اكتسبت شعبيةً واسعةَ النطاق في وقتٍ لاحق. أخيرًا لم يُطْلِق ابنُ تيمية على نفسه لقبَ الصوفي، ودلالة دفنه في مقبرة الصوفية غير مؤكدة.

وعلى الرغم من الطبيعة الغامضة للأدلة، يظلُّ من الممكن أن يكون ابن تيمية قد شارك في التصوُّف النظامي في سنواته الأولى.

تُظهر حكاية جلسة السَّماع التي ذكرناها سابقًا في هذا الفصل أن ابن تيمية ارتبط بالصوفية في مرحلة ما، حتى وإنْ رفض المشاركة في حلقة سماعهم في تلك المناسبة. ربما يكون قد انضم إلى جلسات سماع ومعازف روحية قبل ذلك، لكن من غير المرجح أن يكون قد شارك في أنشطة صوفية مُنظّمة في سنواته الأخيرة. إذا كان لابد من تسمية ابن تيمية بأنه صوفي، فيجب أن يكون ذلك بصرامةٍ وفقًا لروحيته الأخلاقية العالية.

ثمة مقاربةٌ أكثر إضاءةً حول هذا السؤال، وهو التقييم الشرعي لـ ابن تيمية للصوفية. ففي مقالةٍ قصيرةٍ عن أصول الصوفية (مجموع، 11/ 5-24)، يقول إن مصطلح «الصوفية» قد أصبح معروفًا جيدًا فقط بعد القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. ظهرت الصوفية لأوّلِ مرّةٍ في مدينة البصرة العراقية، والتي كانت

---

* ورد ذلك في رسالة: بدء العُلقة بلُبْس الخرقة، لـ جمال الدين يوسف ابن عبد الهادي الحنبلي (ت 909هـ). [المترجم]

معروفة بالمبالغة في الزُّهد والعبادة، حتى وردت الحكايات فيها عمّن مات أو أغشي عليه من سماع القرآن. يوضح ابن تيمية أن البصريين، بسبب تجاربهم المكثفة، مارسوا نوعًا من الاجتهاد لاستنباط الأحكام المتعلقة بمسائل العبادة، تمامًا كما مارس جيرانُهم في الكوفة الاجتهاد في مسائل الحُكْم [الإمارة]. فانحرفت بعض أحكام البصريين عن هدي القرآن والنبي والسلف، وقد أدّى هذا إلى جدل. فانتقد البعضُ الصوفيةَ باعتبارهم مبتدعين، في حين غلا آخرون فيهم معتبرين إياهم أفضل الناس بعد الأنبياء. يثني ابن تيمية على تقييمٍ أكثر تفصيلًا. فقد يكون الاجتهاد الصوفي القائم على الإلهام الحدسي في بعض الأحيان أفضلَ من الأساليب الضعيفة التي يستخدمها بعض الفقهاء. إن هذا الاجتهاد قد يجعل بعضَ الصوفية أقرب إلى الله، في حين قد يقود الآخرين إلى الضلال والمعصية. وأصبح بعضهم مبتدعة، مثل الحلّاج (ت 922م/ 309هـ) الذي صُلب من أجل الزندقة، في حين بقي صوفيون آخرون مثل الجُنيد (ت 910م/ 297هـ) وعبد القادر الجيلاني داخل حدود الشريعة.

إنّ التصوف هو في النهاية، بالنسبة لـ ابن تيمية، نتاج الاجتهاد المعتبر. ولكن هذا صحيحٌ مادام بقي ضمن حدود الشرع المنزَّل. ومع ذلك فقد ينتج عن الاجتهاد الصوفي أحيانًا أخطاء وبدعٌ وكفرٌ. وفيما يتعلق بنموذج ابن تيمية للشرع المنزّل والمؤوّل والمبدّل، والذي أوجزناه في موضعٍ سابقٍ من هذا الفصل، فإن التصوف يندرج تحت فئة الشرع المؤول، الذي قد ينزلق بعضه إلى الشرع المبدَّل. في النهاية، لا يَهُمُّ ابنَ تيمية ما إذا كان التصوف شيئًا معيَّنًا من عدمه. ما يهمُّه هو روحيَّةٌ تتوافق مع الشرع المنزّل*. يُلقي الفصلُ التالي نظرةً فاحصة على كيفية استمدادِ ابن تيمية نفسِه هذا الشرعَ.

* يقسم ابن تيمية الصوفية ثلاثة أقسام: صوفية الحقائق: وهم المجتهدون في العبادات وأحكامها، وصوفية الأرزاق: وهم عوام الصوفية الذين يعيشون من أوقاف الصوفية ويشترط فيهم الالتزام العام بآداب الطريق، وصوفية الرسوم: المقتصرون على اللباس والاسم دون الحقائق. [المترجم]



الفصل الخامس

السُلطة الفقهية واستمداد الشرع

نظام الفقه المذهبيّ السُنّي:

ذكر الفصلُ السابق أنّ ابن تيمية يرى الصوفيةَ في كتاباته باعتبارها نتاجًا للتفكير المستقل [الاجتهاد]. إنه يعتبر مذاهب الفقه السُنية الأربع على النحو نفسِه. لقد وضع ابن تيمية المذاهبَ الفقهية الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ضمن النوع الذي سمّاه: الشرعَ المؤوَّل، والذي يقع بين نوعين هما: الشرع المنزَّل، والشرع المبدَّل. ومع ذلك يخشى ابن تيمية أن يكون نظام المذاهب الفقهية السُني في عصره قد اكتسب بعضًا من السلطة التي يحفظُها لـ الشرع المنزَّل، ومن ثَمَّ فهو يسعى إلى إعادة مذاهب الفقه إلى موضعها.

المصادر الرئيسة للشريعة في الفكر الفقهي السُني هي: القرآن والسُنة (وهي: الأقوال والأفعال النبوية المدوَّنة في روايات الحديث)، والإجماع، والقياس. القرآن والسنة هما المصدران النصيّان. وأولئك الذين يمارسون التفكير المستقلّ (الاجتهاد) ويستمدون الفقهَ من هذه النصوص مباشرة يُطلق عليهم المجتهدون المطلَقون، والمصطلح «مجتهد» مُشتَقٌ من الجذر العربيّ نفسه لـ «الاجتهاد»، وهو يشير إلى الشخص يمارس التفكيرَ المستقل [الاجتهاد] في الفقه. ومن أشهر المجتهدين المطلَقين الفقهاءُ الأربعة الذين سُمِّيت المذاهب الفقهية السُنية الأربعة على أسمائهم: أبو حنيفة (ت 767م/ 150هـ)، ومالك بن أنس (ت 796م/ 179هـ)، والشافعي (ت 820م/ 204هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 855م/ 241هـ).

الإجماع هو المصدر الثالث للفقه، ويُستدل به كالنصّ. إن الاتفاق التامّ بين الفقهاء أو الأمة الإسلامية في أي عصرٍ على أي حكم يُنهي أيَّ نقاش مستقبلي بشأن القضية موضوع الإجماع، ويصبح هذا الحُكْمُ جزءًا من الشرع. وكما ذُكِر في الفصل الثاني، اتهم تقيُّ الدين السبكي ابنَ تيمية بخرْق الإجماع بشأن مسألة الحلف بالطلاق، حيث قال ابن تيمية إنّ حنث اليمين بالطلاق لا يوقِع الطلاقَ. ردَّ السبكيُّ على ذلك بأن الطلاقَ يقَعُ، وقد دلَّل على هذا بالإجماع:

«وإذا كانت الأُمة مجمِعةً على وقوع الطلاق لم يجُز لأحد مخالفتهم، فإنّ الإجماعَ من أقوى الحجج الشرعية، وقد عصم اللهُ هذه الأمَّةَ عن أن تجتمع على الخطأ، فإن إجماعَهم صوابٌ، وقد أطلقَ كثيرٌ من العلماء القولَ بأن مخالف إجماعِ الأُمَّة كافرٌ». (درة، 14).

والأداة الرئيسة للمجتهدين هي القياس، وهو المصدر الرابع للشريعة. المثال الكلاسيكي على القياس هو تحريم نبيذ التمر قياسًا على نبيذ العِنَب (الخمر) الذي حرَّمه القرآن (سورة المائدة: 90). فهِم الفقهاءُ أن نبيذ العنب محرَّمٌ لأنه مُسكِر، ولمَّا كان نبيذ التمر يُسكِر أيضا؛ فهو محرَّم أيضًا.

عندما استقر وَضْع فقهاءِ أهل السُّنة في المذاهب الفقهية في فترة العصور الوسطى؛ سقط الاجتهاد المباشر من القرآن والسنة في هاوية النسيان. فبالنسبة للجزء الأكبر من العلماء، كان الفقهاء يقلِّدون الآراء الفقهية لمذاهبهم، فيتناولون المسائل الفقهية من خلال ذكر السوابق الموجودة في مذاهبهم، وإذا لم يعثروا على سوابقَ محدّدةٍ فإنهم يمارسون التفكيرَ المستقلَّ [الاجتهاد المقيَّد/ في المذهب] غير باعتبارهم مجتهدين ولكن يشتغلون بتفسير الكتابات الفقهية السابقة في المذهب، على غرار ما كان يشتغل به المجتهدون المطلقون في وقتٍ سابقٍ من تفسير القرآن والسنة. طوّر الفقهاء داخل المذاهب أيضًا مبادئَ إضافيّةً للتكيُّف مع الظروف الجديدة. فعلى سبيل المثال، استمدّ الفقيه الشافعي الغزاليُّ

أحكامًا جديدة على أساس (المصلحة) في إطارِ خمسة مقاصد للفقه: حفظ الدين، والعقل، والنفس، والنَّسل، والمِلْك. وقد ذكرنا ذلك في الفصل السابق. وبشكلٍ عامٍّ، حدثَ تطوّرٌ فقهي في السياق الأوسع لمبدأ (التقليد) الفقهي مع [ظهور] المدارس. كان الحنفية يعملون في مدرسة الفقه الحنفي، والشافعية في مدرسة الفقه الشافعي، وهكذا.

وفَّر هذا النظامُ الذي يتبع مرجعياتٍ تتوسَّطُ بين المصادر الأصلية للدين والأجيال اللاحقة من الفقهاء؛ الاستقرارَ في خِضَمِ التنوُّع. اعترفت المذاهبُ الأربعة بعضُها ببعضٍ، باعتبارها تعبيراتٍ مقبولةٍ على قدم المساواة عن الإسلام السُّنّي مستندةً على القرآن والسنة النبوية. حافظت المذاهب على الاستقرار من خلال الحدِّ من إعادة النظر المباشر في معاني القرآن والسنة المتعلقة بالفقه. كما أن الاتفاق على هذا النظام قد رسم الحدودَ بين السُّنّة والشيعة من خلال رفض سلطة أئمة الشيعة في الفقه. فبالنسبة لـ الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية، فإن الأئمة باعتبارهم من نسل النبي محمد ومُنَصَّبِين من الله لقيادة المجتمع المسلم؛ لهم سُلطة نهائية، لم يستطع أهلُ السُّنة قَبولَها. وإذا تجاوزنا ذلك، فقد كانت المذاهب الأربعة السُّنية تختلف وتتنافس فيما بينها. إلا أنه لم يكن من السهل على أفراد الفقهاء أن ينعطفوا خارج مذاهبهم الفقهية، سواء لتبنِّي رأي مذهبٍ آخر، أو اتباع نصٍّ مخالف من القرآن أو السنة النبوية. لقد كان الخروجُ عن هذا النظام مغامرةً بالخطأ، أو الكفر، أو الفوضى.

العودة إلى القرآن والسُّنة:

التزم ابن تيمية بالإطار السني المتمثِّل في تجذير السُّلطة الدينية في القرآن والسنة والإجماع والقياس. ومع ذلك فإنه قد أعاد تشكيلَها للتأكيد على أولوية القرآن والسنة ضد نظام التقليد الفقهي السائد. لقد اتبع الفقهاء في المذاهب الأربعة أحيانًا أحكامًا بناءً على قياس أو إجماع يتعارض مع نصوصٍ معيَّنة من القرآن أو السنة من أجل الموازنة بين اعتباراتٍ فقهية متنوِّعة. عارَضَ ابن تيمية

كونَ القياس الصحيح أو الإجماع الثابت يمكن أن يتعارضَ مطلقًا مع نصٍّ من القرآن والسنة. ومن ثَمَّ فإذا أجرى فقيهٌ قياسًا يُعارض نصًّا فليس هذا القياسُ صحيحًا. وكذا بالمثل فيما يتعلّق بالإجماع، فلا يجوز أن ينشئ الإجماعُ حكمًا شرعيًّا جديدًا، فالإجماع مجرّد كاشفٍ عن شرع النبيّ، ولا يمكن أن يتعارض مع القرآن والسنة. هذه التأكيدات جزء من مشروع ابن تيمية الدفاعي الأوسع. يؤكِّد ابن تيمية قناعةً راسخةً بأن ما ينتج عن الفكر البشري السليم سيتوافق دائمًا مع المصادر المنزَّلة [الوحي]، ولن يتعارض التفكير المستقل [الاجتهاد] الصحيح أبدًا مع النصّ، تمامًا كما أنّ الفقه والمصلحة يتطابقان، والطبيعة البشرية (الفطرة) تتوافق مع دين الإسلام.

وبالإضافة إلى ذلك يحدُّ ابنُ تيمية بدقَّةٍ من نِطاق التقليد. كان هذا يقلِّب هيكلَ سُلطة المذاهب الفقهية السُّنية رأسًا على عقِب. فوفقًا لـ ابن تيمية فإن الإجماع الحُجّيَّ الوحيد هو إجماع صحابة النبي، وبشكل أقلَّ صرامة إجماع أهل المدينة قبل اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت 656م/ 35هـ). يؤكد ابن تيمية أن الصحابة عرفوا أفعالَ النبي صلى الله عليه وسلم على نحوٍ أفضل من الأجيال اللاحقة، وأن أهل المدينة النبوية قد حافظوا عليها على نحوٍ أفضل. فإذا اختلف الصحابة، الذين كانوا أفضل الناس علمًا بالنبيّ، حول مسألةٍ ما؛ فلن يتمكّن أيُّ جيل متأخّر من رفْع تلك الآراء المختلفة وإحراز الإجماع، بمعزلٍ عن النصّ الصحيح. وإنّ أيَّ إجماعٍ مُدَّعًى بين المذاهب الأربعة، أو أي جماعةٍ أخرى من العلماء المتأخّرين؛ ليس بحُجَّة. ومن ثَمَّ فإن جميع الآراء الفقهية التي يزعم الفقهاءُ أنها قد استقرَّت من خلال إجماعٍ حدَث بعد الصحابة؛ هي في الواقع مفتوحةٌ على النقد والتصحيح.

لا يرفض ابنُ تيمية التقليدَ الفقهي تمامًا*. فإنه لا يمكن لكل أحدٍ أن يكون

* قد يكون من المفيد للقارئ أن يرجع فيما يتعلق بالموقف العام لابن تيمية من النظام الفقهي والتقليد والاجتهاد، إلى كتاب: عبد الحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية خلافٌ أم وفاق؟ دراسة أصولية فقهية، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، =

خبيرًا في جميع جوانب الفقه، فقد يكون العالمُ مجتهدًا في بابٍ معيّن، وليس كذلك في بابٍ آخر*. ومع ذلك فيجب أن يمارس الفقهاءُ تفكيرًا مستقلًا [الاجتهاد] في القرآن والسنة قدر الإمكان. لا يوجد سببٌ، كما يشرح ابن تيمية، للخضوعِ لمذهبٍ فقهيّ واحد، من دون سؤالٍ أو استشكال. لقد أمر أئمةُ المذاهب الفقهية الأربعة أنفسُهم الناسَ بعدم تقليد آرائهم من غير نظرٍ فيها. ومادامت آراء مؤسّسي المذاهب ليست حجيّةً؛ فإنها قد تكون خاطئة.

يجرِّدُ ابن تيمية التقليدَ الفقهي السنيَّ من أي ادعاءٍ قد يستلزم أن تكون له سلطةٌ دينية نهائية. فلم يعد أحدٌ يتحدَّث باسم الإسلام ككل. ومع ذلك فهو لا يزال يسعى لإظهار الاحترام لزملائه من الفقهاء داخل النظام المذهبي. وقد كتب رسالته: رفع الملام عن الأئمة الأعلام (مجموع، 20/ 231-290)، ليشرح كيف نشأت الخلافات بين الفقهاء، وليعفي مؤسِّسي المذاهب (الأئمة) من اللوم في الحالات التي عارَضوا فيها أحاديثَ نبوية. يبدأ هذا الإعذارُ بالتأكيد على إخلاص الأئمة المؤسسين وغيرهم من الفقهاء، فلا أحد منهم يتعمَّد مخالفة السُنَّة. ما الذي يجعلهم يختلفون إذن؟ وبشكل أكثر تحديدًا: لماذا قد يقولون رأيًا يعارِض حديثًا صحيحًا؟ يُجيب ابن تيمية بأن الفقيه قد يكون لا يعرف الحديثَ أو قد يكون نسيه؛ فلا يمكن أحدًا من الفقهاء أن يعرف جميع الأحاديث، ولا حتى صحابة النبي. وحتى كُتب الحديث المتأخرة لا يمكن اعتبارها شاملةً لجميع الحديث، كما أنه لا يُشترط أصلًا العلمُ بجميع كتب الحديث لممارسة الاجتهاد. بالإضافة إلى ذلك فقد يظنُّ الفقيهُ الحديثَ الصحيحَ ضعيفًا، بسبب وجود ضعف في طريق الرواية التي بلغتْه، أو بسبب الخلاف بين

= دار الروافد وابن النديم (2019) عمومًا، وخصوصًا: (73-79، 86-91، 128-133)، وإلى تقديمي لكتاب: هنري لوزيير، صناعة السلفية، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، دار الروافد وابن النديم (2018)، الفقرة الخاصة بالنظام الفقهي لدى ابن تيمية رقم (5)، ص (39-55)، فقد ألَفتُ فيه بين أغلب ما قال الشيخ في الموضوع في إطارٍ تحليليٍّ نقدي. [المترجم]

* يُعبَّر عن هذه المسألة في المدوَّنة الأصولية بـ تجزُّؤ الاجتهاد. [المترجم]

الفقهاء في صِحَّته. وقد لا يفهمُ الفقيهُ معنى الحديث بدقّة، وقد يعتقد أن الحديثَ معارَضٌ بدليل آخر.

يشرح ابن تيمية في رفع الملام أنّ الفهومَ الفقهيةَ المختلفة للأدلة تؤدي إلى آراء متعارضة وخلافات. ويُثاب الفقيهُ أجرًا واحدًا على اجتهاده الخاطئ، وأجريْن إذا كان مصيبًا. ينبغي افتراض الإخلاص في الفقيه ما لم يعارض الأدلةَ الصحيحةَ عن عمدٍ، وما لم يثبت ذلك فإن الاحتمال ينبغي أن يُجعَلَ لصالح الفقيه. ومع ذلك فالواجب علينا أن نتبع الحديثَ الصحيح، لا الفقيه. يشرح ابن تيمية قائلًا:

> «وفي كثيرٍ من الأحاديث يجوز أن يكونَ للعالم حُجَّةٌ في تَرْك العمل بالحديث لم نطلع نحن عليها؛ فإن مداركَ العلم واسعةٌ، ولم نطلع نحن على جميع ما في بواطن العلماء، والعالِمُ قد يُبْدِي حُجَّتَه، وقد لا يُبْدِيها، وإذا أبداها فقد تَبْلُغُنا وقد لا تبلغ، وإذا بلغَتْنا فقد نُدْرِك موضعَ احتجاجِه وقد لا ندركُه، سواءٌ كانت الحُجَّةُ صوابًا في نفس الأمر أم لا.
> لكنْ نحن وإنْ جوَّزْنا هذا؛ فلا يجوز لنا أن نَعْدِلَ عن قولٍ ظهرت حُجَّتُه بحديثٍ صحيحٍ وافقه طائفةٌ من أهل العلم؛ إلى قولٍ آخرَ قاله عالِمٌ يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحُجّة، وإن كان أَعْلَمَ؛ إذْ تطرُّقُ الخطأِ إلى آراء العلماء أكْثَرُ من تطرُّقِه إلى الأدلة الشرعية؛ فإنَّ الأدلَّةَ الشرعيةَ حُجَّةُ الله على جميع عبادِه بخلاف رأيِ العالم، والدليلُ الشرعيُّ يمتنع أن يكون خطأً إذا لَمْ يعارِضْه دليلٌ آخرُ، ورأيُ العالِم ليس كذلك.
> ولو كان العملُ بهذا التجويز جائزًا؛ لما بقيَ في أيدينا شيءٌ من الأدلة التي يجوز فيها مِثْلُ هذا، لكنِ الغرضُ أنّه في نفسِه قد يكون معذورًا في تَرْكِه له، ونحن معذورون في تَرْكِنا لهذا التَّرْكِ» (مجموع، 20/ 250-251).

تخدِم دعوةُ ابن تيمية للتسامح تجاه كبار مؤسِّسي المذاهب الفقهية، وكذلك العلماء والفقهاء؛ أغراضَه الخاصة. يصوِّر نداؤه السابق عالَمًا يخضع فيه جميعُ الفقهاء، بل جميعُ المسلمين، مِثْلَه؛ لسلطة نصوصِ الوحي فقط، وليس للآراء الأخرى للفقهاء أو المذاهب. إنه عالَمٌ يقف فيه الأفراد جميعًا أمامَ الوحي الإلهي، أو على الأقل ما وصلهم منه، في حريةٍ فكريةٍ، لفهم الأحكام

الكلية لقانون الله وفق أفضل ما يمكنهم بذله من طاقاتهم. لقد ضحى فقهاءُ أهل السُّنة ببعض هذه الحرية في سبيل النظام والاستقرار في النظام الفقهي. وهذه تضحيةٌ لا يتسامح معها ابن تيمية دائمًا. يجسِد الذهبيُّ في بصيرةٍ جدليةَ التسامُح والتعصب في مقاربة ابن تيمية:

«ومذهبه توسِعَةُ العُذْرِ للخَلْقِ، ولا يُكفِّر أحدًا إلا بعد قيام الدليل والحُجّة عليه، ويقول: هذه المقالة كفرٌ وضلالٌ، وصاحبها مجتهدٌ جاهلٌ لم تَقُمْ عليه حُجّةُ الله، ولعله رجع عنها أو تاب إلى الله» (نبذة، 337).

تمثل المناقشات الآتية لأحكام ابن تيمية حول الشِّطْرَنْج وطلاق الثلاث مثالاً على منهجيته الفقهية. توضح الحالة الأولى استخدامَه لـ القياس، في حين توضح الحالة الثانية كيف يُبطِل إجماعًا مدَّعًى. في كلتا الحالتين يتحدث ابن تيمية بصفته مجتهدًا مطلقًا يقدِّم أدلةَ القرآن والسنة بشكلٍ مستقل عن الانتماء الصريح لمذهبٍ فقهي. في الحالة الأولى يتفق رأيه مع حكم المذهب الحنبلي التقليدي، وفي الحالة الثانية يتعارض حكمه مع المذاهب الأربعة الفقهية السُّنية.

تحريم الشِّطْرَنج:

كانت الشِّطْرَنجُ تحظى بشعبيةٍ داخل الإمبراطورية المملوكية، حتى إنّ بعضَ عُلماء الدين قد لعبوها. لم يحرِّم الشافعية المهيمنون على المشهد العلمي الشطرنجَ بصورة مطلقة، ولكن حكموا أنها لعبة مكروهة فحسب أو مباحة. لقد نصوا فقط على أنه لا ينبغي لعب الشطرنج في الأماكن العامة، ولا على عِوَض، وأن يكون اللاعبون بها على حال حسنةٍ [من غير خلاعة]، ولا تشاغُلٍ عن الصلوات. سُئل ابن تيمية مرةً عما إذا كان لعب الشطرنج حرامًا أم مكروهًا أم مباحًا، وسئل عن الدليل على رأيه. وإذا كان ابن تيمية يريد أن يتعامل مع مسألته كفقيهٍ حنبليٍّ فقد كان يمكنه ببساطة أن يشير إلى رأي الحنابلة المعتمد بأن اللعب بالشطرنج محرَّمٌ مطلقًا، حتى وإن لُعِبَت من دون عِوَض، ثُم يقدِّم

عرضًا موجزًا لعلل الحُكم ومسوِّغاته. ولكنّ ابنَ تيمية كان يتطلَّعُ إلى المزيد. ففي فتواه التي أجاب بها عن السؤال (مجموع، 32/ 216-239) وضع ابنُ تيمية نفسَه في مرتبة المجتهد المطلق الذي يتحدَّث بشكل مستقل عن المذاهب الفقهية الأربعة. لم يكن شغله الشاغل أن يعمل على بيان رأي أتباع أحمد بن حنبل فحسب.

ومع ذلك فما زال ابن تيمية يسعى إلى حشد المذاهب الفقهية إلى صفِّه من خلال التقليل من الآراء المعارِضة بين المذاهب. فقد ذكر أنّ أبا حنيفة وأحمد بن حنبل منعا من الشّطرنج، حتى وإن لُعِبت من دون عِوض أو قمار. ويحوِّر رأيَ الشافعي، قائِلًا إن كراهية الشافعي للشِّطْرنج قد ترقى إلى مستوى الحُرْمَة. لم يذكر ابنُ تيمية الروايات التي تقول إن الشافعي نفسَه لعب بالشطرنج*. كما يفسر كراهية مالك بن أنس للشطرنج لتعني التحريمَ والحظر. ولا يُطلِع قراءَه

* قال الشافعي في الأم، (6/ 224): «يُكره من وجه الخبر اللعب بالنرد أكثر مما يكره اللعب بشيء من الملاهي، ولا نحب اللعب بالشطرنج، وهو أخف من النرد»، فذهب عامة الشافعية لكراهته، وذهب بعضهم إلى إباحته، وحكوه وجهًا، وأقل منهم لتحريمه - الحليمي والروياني -، انظر خلافهم: الروضة، (11/ 225)، كفاية النبيه، (19/ 114).
قلت: الحاصل أن حمل الكراهة على التحريم في هذه المسألة معروفٌ في مذهب الشافعية، ومثل ذلك من المسائل يكثر فيه الخلاف في توجيه عبارات الشافعي خصوصًا وكثير من الفقهاء من المتقدمين عمومًا، لاشتباه الدلالات الشرعية واللغوية بالفقهية الاصطلاحية العرفية الخاصة المستقرة لدى المتأخرين، والكلام هنا عن مادة «الكُره» أو «الكراهة» وما يشتق منها من أسماء أو أفعال، كما هو واضح.
أما الموقف النقدي لابن تيمية فقد بسطه في الفتوى المذكورة، وهو متعلقٌ أصالة بنسبة القول بالإباحة إلى الشافعي. قال ابن القيم في نقد نسبة الإباحة للشافعي: «وكذلك قال الشافعي في اللعب بالشطرنج: «هو لهو شبه الباطل، أكرهه، ولا يتبين لي تحريمه»؛ فقد نصَّ على كراهته، وتوقف في تحريمه؛ فلا يجوز أن ينسب إليه وإلى مذهبه أن اللعب بها جائز وأنه مباح، فإنه لم يقل هذا ولا ما يدل عليه؛ والحق أن يقال: إنه كرهها، وتوقف في تحريمها، فأين هذا من أن يقال: إن مذهبه جواز اللعب بها وإباحتها؟!» إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت مشهور (2/ 79-80)، وقارن بكلامه في الفروسية، ت مشهور (313). **قلت**: تقدَّم نقل عبارة الشافعي، أما العبارة التي نقلها ابن القيم فلم أقف عليها في كتب الشافعي، الأم والمزني والبويطي، ولا في كتب =

على أنّ بعضَ فقهاء المالكية أباحوا اللعب بالشطرنج من حين لآخر في المنزل.

لم يكن ممكنًا أن يحرِّم ابن تيمية اللعبَ بالشِّطرنج بمجرد ذكر نصٍّ، حيث لا توجد نصوص في القرآن والسنة تشير صراحة إلى الشّطرنج. كما أنه لم يستطع ادعاء إجماع الصحابة على حرمة الشطرنج لأنَّ هناك رواياتٌ تفيد بأن بعض الصحابة لعبوا بها*. ولا يُخبر ابنُ تيمية قراءه بهذه

= الشافعية عمومًا، وخصوصًا تلك التي تُعنى بنقل عبارات الشافعي، كمعرفة السنن والحاوي الكبير والبيان والمجموع وشرح ابن الرفعة ومهمات الإسنوي وتحرير ابن العراقي ونحوها، وقد أشار ابن تيمية إلى العبارة نفسها لكن باحتراز، فقال: «وقال هؤلاء: إن الشافعي لم يقطع بأنه حلال؛ بل كرهه. وقيل: إنه قال: لم يتبين لي تحريمه»، مجموع الفتاوى (32/ 240)، فليُحرر.

أما ما يتعلق بكون الشافعي قد لعبها، فلم أقف على الرواية عينها، ولكن قد ذكر ذلك فيما وقفتُ عليه الدَّميري، فقال: «وكان يلعب به استدبارًا سعيد بن جبير ومحمد بن سيرين وهشام بن عروة والشعبي والشافعي، كذا حكاه عنهم ابن شاكر في (مناقب الشافعي)»، النجم الوهاج في شرح المنهاج (10/ 294). قلت: مناقب الشافعي لابن شاكر، يحتمل أن تكون للفقيه محمد بن رمضان بن شاكر أبي بكر الجيشاني المالكي (ت 321هـ)، نقل عنه جماعةٌ كابن كثير في الطبقات والحافظ في الإصابة، وقبلُ روى من طريقه ابن عبد البر في الجامع - أو أن يكون لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن شاكر القطان العسقلاني (ت 407هـ)، قال السبكي في الطبقات عن مناقبه إنها مشهورة، وقرأها الحافظ كما في المعجم المفهرس، وذكرها السخاوي في الجواهر والدرر، (3/ 1259)، وذكرها في كشف الظنون، ولعل الأقرب هذا الثاني لأنه كتابه كان موجودًا، أما الأول ففضلت منه روايات. [المترجم]

* روي اللعب بها عن عدد من الصحابة، كالحسن بن علي، وأبي هريرة، وابن عباس، وابن الزبير، وكذلك إقرار عمر لمن لعبها، قال الماوردي: «فهؤلاء خمسة من الصحابة أقروا عليها ولعبوا بها»، انظر: الحاوي الكبير، (17/ 178-179)، وأما ما ورد عن التابعين فكثيرٌ، فقد روي عن سعيد بن جبير وعلي بن الحسين والشعبي وعكرمة وابن سيرين وغيرهم، قال الماوردي: «وإذا اشتهر هذا عمن ذكرنا من الصحابة والتابعين، وقد عمل به معهم من لا يحصى عددهم من علماء الأمصار وفضلائهم ممن حذفنا ذكرهم إيجازًا؛ خرج من حكم الحظر وكان بالإجماع أشبه»، وانظر الآثار في: السنن الكبرى، (10/ 257)، ومعرفة السنن، (14/ 322). [المترجم]

الروايات*، ويذكر بدلًا من ذلك أن الصحابي علي بن أبي طالب مر يومًا بأناس يلعبون بالشطرنج فوبخهم قائلًا: «ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون؟»، كما يذكر أن الصحابي ابن عمر نهى عن الشطرنج، وكذا غيره من الصحابة الذين لم يذكر أسماءهم. ويقرُّ ابن تيمية صراحةً أن بعض أفراد المجتمع المسلم الأوائل بعد الصحابة [التابعين] قد أباحوا الشطرنج من دون عِوَض، لكنه أشار إلى أن أحدهم، وهو الشعبي، قد لعبها فقط لتجنُّب شرٍّ أكبر. كان الشعبي من التابعين، وهم المسلمون ما بعد جيل الصحابة، ولعب بالشطرنج ليجرح نفسَه أخلاقيًّا [ليفسِّق نفسَه]، ومن ثَمَّ يُستَبْعَد من العمل في القضاء لدى الحاكم الأموي المستبدّ الحجاج بن يوسف (ت 714م/ 90هـ)**.

ومع عدم وجود نصٍّ صريح من القرآن أو السُّنة، ولا إجماع من الصحابة، لحسم المسألة؛ يلجأ ابن تيمية في تحريم الشطرنج - مثلما فعل أسلافه الحنابلة - إلى قياس الشطرنج على اللعب بـ النرد والقمار أو الميسر. لم يرد ذكر النَّرد

* أشار الشيخ إلى هذه الروايات، ولكنه اعتمد أنها لم تروَ بالإسناد فردَّها جملة. قال: «والبيهقي أعلم أصحاب الشافعي بالحديث وأنصرهم للشافعي، ذكر إجماعَ الصحابة على المنع منه: عن علي بن أبي طالب وأبي سعيد وابن عمر وابن عباس وأبي موسى وعائشة - رضي الله عنهم - ولم يحكِ عن الصحابة في ذلك نزاعًا. ومن نقل عن أحد من الصحابة أنه رخص فيه فهو غالط. والبيهقي وغيره من أهل الحديث أعلم بأقوال الصحابة ممن ينقل أقوالًا بلا إسناد،... [ثم ساق الآثار المانعة عن الصحابة].. فهذه أقوال الصحابة رضي الله عنهم، ولم يثبت عن صحابي خلاف ذلك»، مجموع الفتاوى (32/ 240- 241) [المترجم]

** عامة الشافعية يذكرون الرخصة والإباحة عن الشعبي مطلقةً، وقد روي الأثر الذي يشير إليه ابن تيمية في جامع معمر، ولدى البيهقي في كتبه، ولفظه: قال مَعمَرٌ: «بَلَغَنِي أن الشَّعبِيَّ كان يَلعَبُ بالشِّطْرَنجِ، ويَلبَسُ مِلحَفَةً، ويُرخِي شَعَرَه؛ وذَلِكَ أنَّه كان مُتَوارِيًا مِنَ الحَجّاجِ»، وفيه النصّ من معمر أن ذلك كان في مدة هربه من الحجاج، ولكن تعليل اللعب بتفسيق نفسِه لأجل الهرب من تولّي القضاء، في الرواية: محلُّ تأمُّل، فيحتمل أن التعليل ملاحَظ فيه اللباس وإرخاء الشعر. وأحوال الشعبي مع الحجاج معروفة، ولاسيما بعد خروجه في فتنة القراء مع ابن الأشعث، انظرها مثلًا في: سير أعلام النبلاء، ط الرسالة (4/ 304- 307). [المترجم]

في القرآن، لكن الروايات الحديثية نهت عنه. فيُروَى* أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد قال: «من لعب بالنرد فقد عصى اللهَ ورسوله»، وأيضًا: «من لعب بالنرد فكأنما غمس [لفظ مسلم: صبغ] يدَه في لحم خنزيرٍ ودمِه». ذهب جمهورُ العلماء في المذاهب الأربعة السنية إلى المنع من اللعب بالنرد استنادًا على هذه الأحاديث، سواءٌ لُعِبت على عِوَضٍ أم لا، وكذلك يحرِّمه ابن تيمية. وذلك فضلًا عن أن أحمد بن حنبل والشافعي قالا بأن اللعب بالنرد شرٌّ من اللعب بالشطرنج، في حين قال مالك بن أنس إن اللعب بالشطرنج أسوأ. يؤيِّد ابنُ تيمية رأيَ مالك، ويوضح أن أحمد والشافعي إنما قالا إن اللعب بالنرد شرٌّ لأنهما افترضا أنها تُلعب على عِوض بخلاف الشِّطرنج.

يشرحُ ابن تيمية أن اللعب بالشطرنج شرٌّ من اللعب بالنرد لأنها تسبِّب إدمانًا كبيرًا، وتصرف القلوبَ والعقول عن الصلاة وذِكر الله، بل إنها في ذلك أسوأ من بعض أنواع النبيذ والحشيش. قد يكون ابنُ تيمية بنى حُكْمَه على الملاحظة المباشرة، حيث يؤكّد [صلاح الدين] الصفدي، مؤلف موسوعة تراجمٍ كبيرة في القرن الرابع عشر الميلادي؛ على هوس نور الدين [الصفدي] الذي كان من مؤيدي آراء ابن تيمية بالشطرنج. لقد كان نور الدين بحسب ما يرويه الصلاح الصفدي يلعب بالشطرنج ليلًا ونهارًا، ولا يأكل أو يشرب إلا إذا وجد من يلعب معه.

يحرِّم ابنُ تيمية الشِّطرنجَ أيضًا عن طريق القياس على الميسر المحرّم في القرآن. كان الميسر لعبةً معروفةً لدى العرب قبل الإسلام، وتُلعَب بقِداحٍ من أجزاء حيوان مذبوح. بسطَ التقليدُ الإسلامي التحريمَ الوارد على الميسر القرآني على جميع أشكال المقامرة. حرّم القرآنُ الميسرَ مع الخمر في الآيتين التاليتين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ

* الحديثان ثابتان في الجملة عن النبي صلى الله عليه وسلم، الأول في الموطأ والسنن، وتُكلِّم فيه كلامٌ يسير لا يقدح في ثبوته على الأظهر، والثاني في صحيح مسلم، وابن حبان، وأبي داود. [المترجم]

تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة: 90-91]. ليس واضحًا تمامًا أن هذا النصّ ينطبق على لعبة الشطرنج. يقول ابن تيمية إن الشافعية ظنّوا أن الميسر حُرِّم فقط لأنه يتضمن القمار وإهدار المال، ولأن اللعب بالشطرنج من غير عِوَض لا يتضمن قمارًا فإن تحريمَ الميسر لا يصدق عليه، فلا يكون اللعب بالشطرنج محرَّمًا. يخالف ابن تيمية في ذلك، للأسباب الآتية. أولًا: حتى إن كان تحريم الميسر لمجرد أنه يضيع المال فقط فإن الألعاب مثل النرد والشطرنج ستظلّ محرمةً لأنها تؤدي بسهولة إلى لعب القمار، فهي ألعابٌ تثير الرغبة وتتحول بسهولة إلى اللعب على عِوض. يستدعي ابن تيمية هنا أصلًا معروفًا لدى المالكية والحنبلية، وهو «سد الذرائع» أي أنه ينبغي سد الطرق والوسائل المؤدّية إلى الحرام، ومن ثَمَّ فيجب تحريم جميع الألعاب ما لم يترتب عليها مصلحةٌ، ومثال ذلك: السباق والمصارعة، فإنها لا تحرُم، لأنها مفيدةٌ في تقوية الجسم.

ثانيًا: إذا نظرنا إلى أبعد من ذلك، يقول ابن تيمية إنّ الله حرَّم الميسر لأسباب أكثر من مجرد القِمار. فبالرجوع إلى النص القرآني فإنه يحدّد «العلة» - أي مثار* الحكم الشرعي - لتحريم كلٍّ من الميسر والخمر بأنّ من آثارهما الفاسدة والمضرة: العداوة والبغضاء والصدّ عن الصلاة وذِكر الله. يبرز ابن تيمية هذه الأضرارَ نفسها في اللعب بالنرد والشطرنج، وإن لم تُلعب على عِوض، بل وأنها أوضح في اللعب بالشطرنج. ويركّز أولًا على العداوة والبغضاء، حيث ينغمس لاعبو الشطرنج في اللعب لدرجة أنهم لا يشعرون

* لعل المثار أو الباعث أوفقَ من ترجمة *cause* هنا إلى السبب، في شرح مصطلح «العلة»، وإن كان السبب أقربَ في المأخذ للقارئ العادي، ولكن ما اخترناه أولى للمحافظة على الدقة الفنية، لئلا يؤدّي استعمال كلمة السبب إلى التداخل الاصطلاحي أصوليًا، لأن السبب من الناحية الفنية هو نوع من الأحكام الشرعية الوضعية، أما العلة سواء أكانت نصية أم مستنبطة فليست من مباحث الأحكام الشرعية أصلًا، لأن الشرع لا يخاطب بها المكلفين اقتضاء أو وضعًا، وإنما هي من فروع مباحث الأدلة، وبخاصة القياس ولواحقه، وتدخل أيضًا في مباحث الاجتهاد، وفي مباحث التعارض. [المترجم]

بالجوع والعطش، فهم لا يعتنون بأنفسهم وعائلاتهم، ويضيعون الصلاة وذكر الله، وغالبًا ما يكون شغفهم وإدمانهم أسوأ من شارب الخمر، كما أن طبيعة اللعبة التنافسية تؤدي إلى العداوة والكراهية والكذب والخداع. يستدعي ابن تيمية مرة أخرى المبدأ القائل بأنه يجب سد الطرق المؤدية إلى الشر، وكذلك المبدأ المنفعي المتمثِّل في الموازنة بين المصالح والمفاسد. فقد حرم الله أيّ فعل يؤدي إلى العداوة والبغضاء والضرر ما لم يتضمّن مصلحةً أكبر. فعلى سبيل المثال لا يجوز أن يخلوَ الرجل وحده بامرأة خشية أن يؤدي ذلك إلى المعصية. ومع ذلك فيجوز أن يأكل الإنسان لحمَ الميتة لتجنب الموت لأن ضرر الموت أكبر من ضرار أكل أيّ شيء. يشرح ابن تيمية أنه فيما يتعلق بالشطرنج والنرد، فليس هناك مصلحة معتبرة في هذه الألعاب، في حين أن أضرارها لا حصر لها.

ثم يضيف ابن تيمية، ثالثًا، توقيعَه على تلك المناقشة، من خلال التركيز على أسباب التحريم المتعلقة بالعبادة. إن تضييع المال أمرٌ هامشيّ جدًّا في تحريم الميسر. إن العلة الأهم لتحريم الميسر، وكذلك الخمر والشطرنج؛ هو إضراره بالعقل والقلب. إن الصلاة وذكر الله اللذين وردا في النص القرآني الذي يحرم الخمر والميسر يتعلقان بالقلب. فلا شيء يضر بالقلب أكثر من تضييع الصلاة وذكر الله، ثم يأتي التورط في العداوة والبغضاء. يستشهد ابن تيمية بالآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، للتأكيد على أولوية العبادة. تتضمن العبادةُ المعرفةَ والمحبةَ والخضوع لله، فأساس تلك العبادة هو الإيمان والمعرفة والمحبة والخوف من الله، وكلها أمورٌ موجودةٌ في القلب.

توضح فتوى ابن تيمية عن الشطرنج جيدًا احتكامَه إلى القياس واستقلاله عن أي مذهبٍ فقهي معيَّن. إن المذاهب الفقهية السنية الأربعة تُعتبر محاورين ذوي صلة، لكنها لا تملك سلطةً نهائيةً. ففي حين يوفق ابن تيمية على تحريم الحنابلة للشطرنج، وينحاز إلى مالك بن أنس عند الحاجة، فإن الحجة في نفسِها تستند فحسب على القياس على نصوص القرآن والسنة. كما أنه على طراز

الأسلوب التيمي، تتجذّر الحجّة أيضًا في الاهتمام الأخلاقي بحماية القلب من الصوارف التي تحول بينه وبين العبادة.

بطلان طلاق الثلاث:

سردنا المحاكمات التي تعرّض لها ابن تيمية بسبب مسألة الحلف على طلاق الثلاث في الفصل الثاني. سأبحث هنا كيف جادل ابن تيمية بأن الطلاق ثلاثًا يعتبَر طلاقًا واحدًا فقط*. لقد قلّلَ ابن تيمية في فتواه المحرِّمة للشطرنج من وجود خلافٍ بين الصحابة، إلا أنه في احتجاجه على مسألة الطلاق قد سلَّط الضوءَ على الخلاف بين الصحابة من أجل تقويض الإجماع الذي ادعاه خصومُه. لقد مهَّد هذا الطريقَ أمامه لإعادة النظر في روايات الأحاديث المتعارضة بشأن السنة النبوية.

هناك عدة أنواع من الانفصال في الزواج في الشريعة الإسلامية، والنوع قيد النظر هنا هو الطلاق، وهو أن يطلِّق الرجلُ زوجتَه من جانبٍ واحد. هناك طريقتان لإيقاع الطلاق: الطريقة الصحيحة (الطلاق السني) والطريقة المبتدعة (الطلاق البِدْعي). يتفق ابن تيمية ومعاصروه على كيفية إيقاع الطلاق السُّني، وذلك بأن يصدر لفظ الطلاق من الزوج حين لا تكون زوجته حائضًا. أما الطلاق البدعي فهو عندما يتلفظ الزوج بالطلاق وزوجته حائض، أو في طُهْرٍ جامعها فيه. يعتبر التيار الفقهيّ السُّني السائد أن الطلاق البدعي صحيح - أي أنه يوقِع الطلاق -، وإن كان معظم هؤلاء الفقهاء قد حرَّموه، رغم أن ذلك

* ثمة بحثٌ مستوفٍ للقضية والاتجاهات العامة فيها خلافًا ووفقًا في كتاب: عبد الحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، المذكور سابقًا، الفصل السادس: (239-256)، وكتاب: ياسر المطرفي، حركة التصحيح الفقهي: حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق، (مركز نماء). والبحث الفقهي الفني في المسألة مشهور، أُفرِدت فيه مؤلفات من الجانبين، يمكن الرجوع إليها لمن يريد التوسع في المسألة، ولكن المقصود هنا في كتابنا، وفي الكتابين المحال عليهما: التركيز على الجوانب المنهجية المبيّنة للعقلية الفقهية التيمية من خلال هذه المسألة الكاشفة والمحورية. [المترجم]

يبدو مربكًا. أما ابن تيمية فيقول إن الطلاق البدعي محرم وباطل، أي أنه لا يقع.

إن الطلاقَ مرةً واحدة قابلٌ للإلغاء، فقد يراجِع الرجلُ زوجتَه السابقة وتُسْتَأْنف العلاقةُ الجنسية بينهما. ولكن بمجرد طلاق الزوج زوجتَه ثلاث مرات، في ثلاث مناسبات مختلفة؛ يصبح الطلاقُ غيرَ قابل للنقض [طلاق بائن بينونة كبرى]. يجب على المرأة في هذه الحالة أن تتزوج رجلًا آخر وتُطلَّق منه قبل أن تتمكن من العودة إلى زوجها الأول. وأكَّد الإجماع الفقهي في عصر ابن تيمية على أن الطلاق بلفظ الثلاث في مجلس واحد يوقع طلاقًا صحيحًا بائنًا بينونةً كبرى. لم يتفق ابن تيمية مع هذا الرأي، وقال إن الطلاق بلفظ الثلاث في مجلسٍ واحد يُعتَبَر طلقةً واحدةً فقط.

يقول ابن تيمية إن القرآن لا يقدِّم أيَّ مستندٍ لصحة طلاق الثلاث، ويقدِّم روايتين لحديثين عن الصحابي ابن عباس لتأييد رأيه. ورد الحديثُ الأول في صحيح مسلم بن الحجاج (ت 875م/ 261هـ):

> عن ابن عباس، قال: «كان الطلاقُ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانتْ لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم».

وجاء الحديث الثاني في مُسند أحمد بن حنبل:

> عن ابن عباس، قال: «طلَّق رُكانةُ بن عبد يزيد أخو بني المطلب امرأته ثلاثًا في مجلسٍ واحد، فحزن عليها حُزنًا شديدًا، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كيف طلقتَها؟»، قال: طلقتُها ثلاثًا، قال: فقال: «في مجلس واحد؟»، قال: نعم، قال: «فإنما تلك واحدة فأرجِعْها إن شئتَ»، قال: فرجعها».

وفقًا لـ ابن تيمية، يُظهر هذان الحديثان أنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تعامَل مع طلاق الثلاث في وقتٍ واحد باعتباره طلاقًا واحدًا فقط. استند خصومُه في رأيهم إلى سابقة فِعل عُمر التي وردت في الحديث الأول، وزعموا كذلك أن جميع الصحابة وافقوا عمر. يردُّ ابن تيمية قائلاً إن عمر غيَّر الحكمَ الشرعي فقط لأجل رَدْع الرجال عن طلاق الثلاث في مجلس واحد.

أراد عُمر أن يُجبر الرجالَ على تحمُّل عواقب تصرفاتهم غير المبالية بفقد زوجاتهم للأبد. يجيز ابن تيمية لـ عمر أن يكون له الحقُّ في فرض هذا النوع من العقوبة التقديرية، لكنه يلاحِظ أيضًا أن بعض الصحابة لم يوافقوا عمرَ، قائلين إن هذا النوع من العقوبة لا يجوز. ويوضح أن عمر لم يكن مصيبًا دائماً، ولم يُجمِع الصحابة على حُكم عمر. يشير ابن تيمية إلى أن أولئك الذين يزعمون الإجماعَ على صِحة طلاق الثلاث لا يعلمون الخلاف حول هذا الحكم بين الصحابة. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يؤكد أنّ إجماع الصحابة على حُكم عمر كان ليكون خطأً، حيث إنّ الإجماع لا ينسخ السُّنة النبوية.

أمّا الحديث الثاني حول قصة رُكانة فهو واضح في أنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قد عدّ طلاق الثلاث طلقةً واحدةً فقط. ومع ذلك لجأ خصوم ابن تيمية إلى روايةٍ مختلفة لهذا الحديث نفسِه، وردت في سنن أبي داود (ت 889م/ 275هـ)، والتي تشير بسهولة أكبر إلى صِحّة طلاق الثلاث*. يردُّ ابن تيمية حديثَ أبي داود باعتباره ضعيفًا.

---

* والوارد في هذا الحديث أنه طلَّقها البتةَ، يعني بلفظ البتة، وليس بلفظ الثلاث.
قال أبو داود: «حدَّثنا سليمانُ بنُ داود حدَّثنا جريرُ بنُ حازم، عن الزُّبيرِ بنِ سعيد، عن عبدِ الله بن عليِ بن يزيد بنِ رُكانة، عن أبيه، عن جَدِّه، أنه طلَّق امرأتَه البتةَ، فأتى رسولَ الله - صلَّى الله عليه وسلم -، فقال: "ما أرَدْتَ؟" قال: واحِدَة، قال: "آللهِ؟" قال: آللهِ، قال: "هو على ما أردتَ".
قال أبو داود: وهذا أصحُّ مِن حديث ابنِ جُريج: أن رُكانة طلق امرأتَه ثلاثاً، لأنهم أهلُ بيته وهم أعلمُ به، وحديثُ ابنِ جريج رواه عن بعضِ بني أبي رافع، عن عِكرمة، =

يستبعد ابنُ تيمية بالمثل ثُبوتَ الحوادث الأخرى في حياة النبي التي احتج بها المعارضون كدليلٍ على رأيهم في وقوع طلاق الثلاث. فقد رُوِيَ إن النبي لم يعترض عندما طلّق ثلاثةُ رجالٍ طلاقَ ثلاثٍ - رفاعة، وعويمر، وزوج فاطمة بنت قيس -. يردّ ابنُ تيمية بأن رفاعة وزوج فاطمة بنت قيس قد طلّقوا ثلاثًا ولكن في مجالس منفصلة، بما يوافق الطلاق السُّنّيّ، ومن ثَمَّ فإن وقائعَهم ليست حُجَّة في هذا الموضوع. ويوضح ابن تيمية أيضًا أن عويمر قد انفصل عن زوجته أولًا من خلال اللِّعان، وهو نوعٌ مختلف من إنهاء الزواج عن الطلاق في الشريعة الإسلامية. لقد طلَّق عويمر زوجته ثلاثًا لكنّ ذلك كان لأجل توكيد التحريم، ومن ثَمَّ فإن حالة عويمر هي أيضًا ليست بحجة.

ينظر ابن تيمية إلى ما وراء السُّنَّة النبوية لتقديم عددٍ من الحُجج الأخرى. فعلى سبيل المثال يحاول إظهار أن إجماع الفقهاء على صحة طلاق الثلاث لم يكن متحقِّقًا بالفعل في الإسلام السُّني، فيدعي أن جدَّه مجد الدين (ت 1255م/ 652هـ)، وهو فقيهٌ حنبلي بارز، كان يفتي في بعض الأحيان بأن طلاقَ الثلاث يُعَدُّ واحدًا (يبدو أنه لا يوجد دليل على أن مجد الدين كان له هذا الرأي على الإطلاق)*. ويضيف ابن تيمية إلى ذلك بعضَ أقوال المالكية التي

= عن ابن عباس»، سنن أبي داود، ط الأرناؤوط (2208)، والترمذي، (1211)، وابن ماجة، (2051).

قلت: هذا ترجيح أبي داود، ولكن ضعفه أحمد والبخاري وأبو عبيد وابن حزم، ووصفهم ابن تيمية بالأئمة الأكابر العارفين بعلل الحديث والفقه فيه، انظر: مجموع الفتاوى، (33/ 15)، وانظر المزيد حول الترجيح بين روايتي رُكانة: الفتاوى الكبرى، (3/ 254- 255)، ومجموع الفتاوى، (32/ 311) (33/ 15، 85-86)، وتوسَّع ابنُ القيم في بحثه في عدد من كُتُبه: إعلام الموقِّعين، (3/ 31)، وإغاثة اللهفان، (1/ 287-288، 315)، وزاد المعاد، (5/ 228). [المترجم]

* ويقول المطرودي في كتاب: ابن تيمية والمذهب الحنبلي: «وينبغي الإشارة إلى أننا لم نعثر على دليلٍ يؤيِّد دعوى ابن تيمية بأن جدّه المجد كان يقول بهذا القول، وكذلك غيره من الحنابلة المتقدمين»، (ص256). ولعل مقصودهما أنه لا دليل على ذلك في كتبه، كالمحرر، ولكنْ جَزَم ابن تيمية أن جده كان يفتي به أحيانًا، وهذا كافٍ في النقل الفقهي. [المترجم]

تتفق مع رأيه، ويذكر أن غالبية فقهاء الظاهرية تقول بذلك الرأي، وقد كان المذهب الظاهري اندرس في زمن ابن تيمية.

وعلى جبهةٍ دفاعيةٍ مختلفة، يشير ابن تيمية إلى أنّ أهل السُّنة ربما يكونون قد استسلموا للاستفزاز الطائفي. وسبب ذلك أن الشيعة يرون أن طلاق الثلاث في مجلسٍ واحد يُعتبر واحدًا فقط. لذلك ربما شعر بعضُ أهل السُّنَّة بأنهم مضطرون إلى تمييز أنفسهم بمخالفة الشيعة من خلال إثبات الإجماع على الرأي المعاكس. لا يعتقد ابن تيمية أنّ هذا ليس بسببٍ كافٍ لردّ دلالة النصوص الصحيحة.

يحشد ابن تيمية الاعتبارات العقلية لصالح قضيته. يجادل بأنه من التناقُض تحريم طلاق الثلاث مع اعتباره صحيحًا ونافذًا، فإن تحريمه واعتبارَه في آنٍ واحدٍ يضيع المقصد الإلهي من التمييز بين المحرَّم والمباح، فإنّ الله يحرِّم بعضَ الأفعال لدفع ضررها، ومن ثَمَّ فإنّ جعل تلك الأعمال معتبرة شرعًا يُبطل حكمةَ الله من المنع. إضافةً إلى ذلك اعتبر بعضُ خصوم ابن تيمية أنّ طلاق الثلاث صحيحٌ ولا رجعة فيه، ولكنهم ظلُّوا يحرِّمون على المرأة المطلقة ثلاثًا الزواجَ من رجلٍ آخر والطلاق منه بغرض العودة إلى زوجها الأول [نكاح التحليل]. يُدين ابن تيمية هذا لأنه تسبَّب في مشقَّةٍ كبيرة، وضرر، وعداوة، بل قاد بعضَ الناس إلى الارتداد عن الإسلام*. يُقِرُّ ابن تيمية أنّ بعض الفقهاء قد أجازوا للمرأة المطلقة ثلاثًا الزواجَ والطلاقَ من رجل آخر عن عمْدٍ للتحايُل

---

* قال ابن تيمية: «فصار الملزِمون بالطلاق في هذه المواضع المتنازَع فيها حزبيْن: حزبًا: اتبعوا ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة في تحريم التحليل، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرمه الرسول - صلى الله عليه وسلم - من تلك الصور، فصار في قولهم من الأغلال والآصار والحرج العظيم المفضي إلى مفاسد عظيمة في الدين والدنيا أمورٌ، منها، ردة بعض الناس عن الإسلام لما أفتى بلزوم ما التزمه، ومنها: سفك الدماء المعصومة، ومنها: زوال العقل. ومنها: العداوة بين الناس. ومنها: تنقيص شريعة الإسلام. إلى كثير من الآثام، إلى غير ذلك من الأمور العظام»، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (3/ 299- 300). [المترجم]

على مثل هذه المشاكل، لكنه يرى أن هذا يمثِّلُ مُشكلةً بالقدر نفسِه*. لن تكون هناك حاجة لمثل هذه الحِيل الفقهية إذا اتُّبع شرعُ الله بشكلٍ صحيح في المقام الأول.

في النهاية ينسب ابنُ تيمية رأيَ خصومه إلى مجال الاجتهاد الخاطئ، فهو يستحق أجرًا واحدًا من الله على الاجتهاد، وليس أجريْن لأنه خطأ. تمثَّل جوهر النزاع في الإجماع. ادعى معارضو ابن تيمية أن إجماع الصحابة قد انعقد على حُكْم عمر بأن طلاق الثلاث في مجلسٍ واحد طلاق صحيحٌ بائنٌ بينونةً كبرى. ينفي ابن تيمية أن هذا الإجماع المزعوم قد تحقَّق على الإطلاق، ويضيف أنه يتعارض مع السنة النبوية. وكما في رأيه في حكم الشطرنج، يتكلَّم ابن تيمية باسم القرآن والسنة ضد جميع الحجج والاعتبارات والسلطات الأخرى. تستحقّ المذاهب الفقهية السنية الاحترام، لكن ابن تيمية يدَّعي أنه يمثِّل الإسلام بكامله بقوَّة في نصوص الوحي.

اعتمد عددٌ من الفقهاء الحنابلة رأي ابن تيمية في طلاق الثلاث في القرون التي تَلَتْه. كما أنَّ إدخاله لهذا الحكم في التقليد الفقهي السُّني سهَّلَ بشكلٍ كبير إصلاح قانون الطلاق في العديد من الدول الإسلامية الحديثة بما في ذلك مصر والأردن والمغرب. على نطاقٍ أوسع ألهمت توسُّلات ابن تيمية بالقرآن والسنة ضد سلطة النظام الفقهي السُّني مجموعةً واسعة من المسلمين ذوي العقلية الإصلاحية على مدى القرون القليلة الماضية، وهو مما يميِّز حركة السلفية العالمية المعاصرة عن الكثيرين من أهل السُّنة الذين استمروا في الالتزام بالمذاهب الفقهية التقليدية.

---

* اهتم ابن تيمية بهذه القضية خصوصًا، وبمفهوم الحِيل عمومًا، فكتب في ذلك: إقامة الدليل على إبطال التحليل، في الفتاوى الكبرى، (6/ 5- 320)، وفيه مباحث طويلة في إبطال الحيل عمومًا أيضًا من وجوه كثيرة، وكذا مواضع كثيرة في القواعد النورانية، وانظر حول تحريم الحيل وأنواعها والمخارج منها بحثًا طويلًا جدًا يشبه الكتاب المستقل: ابن القيم، إعلام الموقعين، (3/ 142- 4/ 90)، وكذا في مواضع من إغاثة اللهفان. [المترجم]



الفصل السادس

النفعية الاجتماعية* والأخلاق السياسية

في نوفمبر عام (1311م/ 711هـ) هاجم بعضُ الرعاع ابن تيمية في جامعٍ بالقاهرة. لا يعطي ابن عبد الهادي، كاتب سيرة ابن تيمية الذي يروي الحادث أيَّ سببٍ للهجوم. عَرَضَ بعضُ أتباع ابن تيمية قتل الجناة وتدمير منازلهم، لكنه صدّ المتحمِّسين له، بيْد أنهم ظلُّوا يعتقدون أن المعتدين قد تصرفوا بصورة غير مشروعة وتجب عقوبتهم. ردَّ ابن تيمية بأن المشاجرة لا تتعلق بأكثر من مسألة اختلافٍ عِلميّ**. من الواضح أنه لم يكن مهتمًّا بالقتال. ثم أصرَّ ابنُ تيمية على العودة إلى المسجد لصلاة العصر، واعترض المحبّون بأن ذلك قد يعرِّضه

* النفعية Utilitarianism: نظريةٌ أخلاقيةٌ تعتبر فائدة الفعل معيارًا لأخلاقيته، ويرجع الفضل في إرساء معالمها لبنتام الذي صاغ مبدأها الأساس: «السعادة الكبرى لأكبر عدد» تتحقّق بإرضاء اهتماماتهم الفردية، وأن حساب أخلاقية الفعل ممكنٌ رياضيًّا باعتبارها رصيد الألم واللذة الناتج عن هذا الفعل. يستعمل المؤلف هذا المصطلح للتعبير عن الاتجاه المصلحي لدى ابن تيمية، ورغم التفاوت بين النظريتين من جهة مرجع المصلحة المتعالي لدى ابن تيمية، فقد أبقيتُ على هذا المصطلح لأن المؤلف يقصد استعمالَه، وحين يريد التعبير عن المصلحة فإنه يستعمل الكلمة benefit. نعم ثمة تطورات مهمة في النظرية النفعية، كالتي أدخلها ستيورات مل والتي فضّل بها المنفعة العقلية على الجسدية، وكذلك التطورات البرجماتية التي أعطت مساحةً أكبر للمنفعة العامة على الفردية، وهي بذلك تقترب نوعًا ما من النظرية المصلحية الأخلاقية، التي تتبنّاها الأديان عمومًا، مع بقاء المكوّن اللاهوتي في الأخيرة مصدرًا وضابطًا ومرجِّحًا. [المترجم]

** قال ابن عبد الهادي: «فلما أكثروا في القول قال لهم: إمّا أن يكون الحقُّ لي أو لكم أو لله، فإن كان الحق لي؛ فهم في حِلٍّ منه، وإن كان لكم؛ فإن لم تسمعوا مني ولا تستفتوني؛ فافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله؛ فالله يأخذ حقه إن شاء كما يشاء. قالوا: فهذا الذي فعلوه معك هو حلال لهم؟ قال: هذا الذي فعلوه قد يكونون =

للقتل، وطلبوا منه أن يصليَ في مكانٍ آخر، ومع ذلك فقد انتقل ابن تيمية بعنادٍ إلى المسجد. وأثناء الطريق مرَّ ابن تيمية ببعض الناس يلعبون بالشطرنج أمام متجر للحدادة، فنفض الرُّقعةَ وقلبها، تاركًا اللاعبيْن والمتفرجين في حالةٍ من الذهول. وعندما وصل ابن تيمية إلى المسجد كان الناس يتهامسون أنه سيُقتل. أدّى ابن تيمية الصلاة، ثم تحدث عن القضية المتنازع عليها حتى صلاة المغرب. وفي النهاية اعترف خصومُه أنهم كانوا مخطئين في حقّه، وغادر سالمًا.

لا شك أن ابن عبد الهادي في روايته لهذه الأحداث كان يبرز حدة الصراع لتضخيم حكمة ابن تيمية ورباطَة جأشِه في تهدئة الوضع. رغم ذلك فقد كانت قاهرة المماليك مليئةً بالتوتر الاجتماعي، وكان تهديدُ وحشية المماليك العسكرية يكمن في الخلفية. ولو أنّ ابن تيمية أطلق العنانَ لمحبّيه ضد المهاجمين لكان ذلك قد أدّى إلى اضطرابٍ عام، ولكان فَقَدَ تأييد السُّلطان الناصر محمد لتحريضه على أعمال شغبٍ، ولكان المحرِّضون الآخرون قد عانوا من عقوباتٍ قاسية على أيدي سلطات المماليك، ولكان ابن تيمية قد خالَفَ قناعاتِه الخاصةَ أيضًا بأن الاضطرابات العامة تضرُّ بشكلٍ أساسٍ بالصالح العام.

ومع ذلك ففي الرواية نفسِها تعامل ابن تيمية بصورةٍ عنيفةٍ مع لعبة الشِّطْرنج، وهي اللعبة التي كان يعتبرها محرَّمةً كما رأينا في الفصل السابق. لقد أوضح وجهة نظره الأخلاقية بالقوة وتدخَّل في مسألةٍ مختصة في العادة بالمحتسبين الذين تعيِّنُهم الحكومةُ والذين ينظِّمون الأسواقَ ويحفظون الأخلاقَ العامة. لقد كان عملًا أمنيًّا، لكنه لم يكن من شأنه أن يزعزع استقرارَ النظام العام. لقد اعتقد ابن تيمية أن من مسؤولية المجتمع المسلم ككلٍّ أن يحسِّنَ الحالةَ الدينية للمجتمع بحِكْمَةٍ. ومن ثَمَّ فقد نهض بذلك الأمر ليكون من واجبِه كعالِمِ دِينٍ أن يأخذ زمام المبادرة إلى جانب السلطات الحاكمة في تحقيق هذه الغاية.

= مُثابِين عليه مأجورين فيه، قالوا: فتكون أنت على الباطل وهم على الحق؟ فإذا كنت تقول إنهم مأجورين [كذا] فاسمع منهم ووافقهم على قولهم، فقال لهم: ما الأمر كما تزعمون، فإنهم قد يكونون مجتهدين مخطئين، ففعلوا ذلك باجتهادهم، والمجتهد المخطئ له أجر»، العقود الدرية، (ص: 303). [المترجم]

الأخلاق الاجتماعية:

إنّ الأساس الديني لأخلاق ابن تيمية الاجتماعية هو الأمر القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران: 104- سورة الأعراف: 157 - سورة التوبة: 71). يجد ابنُ تيمية أقصى تعبيرٍ عن هذا الأمر بالتدخُّل الاجتماعي في الجهاد، والذي يقول إنه أفضل من الصلاة والصيام والحج. إنّ كلًّا من الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، التي تقع على عاتق المجتمع المسلم ككلٍّ كالتزامٍ جماعيٍّ، ما يعني أنّ بعض أفراد المجتمع قد يَفُون بهذا الالتزام نيابة عن الآخرين، وإذا لم يقم أحدٌ بهذا الواجب فإنها تصبح فرضَ عين على أولئك القادرين على تنفيذها.

ومع ذلك، ففي موافقةٍ للتفكير السائد في ذلك الوقت لدى أهل السُّنة، فإنّ هذا المبدأ لدى ابن تيمية لم يستلزم أن تُواجَه المخالفاتُ في كل حالةٍ تُرتَكَب فيها. إنّ العالَمَ بعيدٌ عن الكمال. إن هاجس القضاء على الضعف الأخلاقي بالكلية قد يؤدّي بسهولةٍ إلى مشاكلَ أسوأ. يجب على المرء بدلًا من ذلك النظرُ في المصالح والمفاسد العامة قبل أي تدخُّل. وكما ذكرنا في الفصل الرابع، يؤكّد ابن تيمية أن المصلحة التامة تتوافق مع اتباع نصوص الشرع المنزَّل، وأن اتباع الشرع هو الطريق لتحقيق أقصى المصالح. إلَّا أن الوضعَ الحالي للإنسانية فاسدٌ بصورةٍ واضحة، وتحقيق أقصى المصالح من خلال الالتزام التام بالشرع ليس ممكنًا تمامًا. ومن ثَمَّ فينبغي على المرء ارتكابُ أفعالٍ تكون فيها المصالحُ أكثرَ من المفسدة، واجتناب الأفعال التي تكون فيها الأضرار أكثرَ من المصالح. يشرح ابن تيمية هذا وهو يعالج كيفية مواجهة هذا الالتباس الأخلاقي:

> «القاعدة العامة: فيما إذا تعارضت المصالحُ والمفاسدُ والحسنات والسيئات، أو تزاحمت؛ فإنه يجب ترجيحُ الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالحُ والمفاسدُ وتعارضت المصالحُ والمفاسدُ. فإنَّ الأمرَ والنهيَ وإن كان متضمِّنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فيُنْظَرُ في المعارِضِ له، فإن

كان الذي يفوتُ من المصالح أو يحصُلُ من المفاسد أكثرَ؛ لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرَّمًا إذا كانت مفسدتُه أكثرَ من مصلحته،.... وعلى هذا إذا كان الشخصُ أو الطائفة جامعين بين معروفٍ ومُنكَرٍ بحيث لا يفرقون بينهما؛ بل إمَّا أن يفعلوهما جميعًا، أو يتركوهما جميعًا: لم يَجُزْ أن يُؤمَروا بمعروفٍ ولا أن يُنْهَوْا عن منكر، [بل] يُنْظَر: فإن كان المعروفُ أكثرَ؛ أُمِرَ به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر. ولم يُنْهَ عن منكَرٍ يستلزم تفويتَ معروفٍ أعظمَ منه؛ بل يكون النهيُ حينئذٍ من باب الصدِّ عن سبيل الله والسَّعْيِ في زوالِ طاعتِه وطاعةِ رسولِه وزوالِ فِعْلِ الحسنات، وإن كان المنكرُ أغْلَبَ؛ نُهِيَ عنه، وإن استلزم فواتَ ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمرُ بذلك المعروف المستَلْزِمِ للمنكر الزائدِ عليه أمرًا بمنكرٍ وسَعْيًا في معصية الله ورسوله. وإن تكافأ المعروفُ والمنكرُ المتلازِمَان؛ لم يُؤْمَرْ بهما ولم يُنْهَ عنهما. فتارة يصلُحُ الأمر، وتارةً يصلُحُ النهيُ، وتارةً لا يصلُحُ لا أمرٌ ولا نهيٌ حيث كان المعروفُ والمنكرُ متلازمين، وذلك في الأمور المعيَّنة الواقعة. [وأما من جهة النوع؛ فيُؤمر بالمعروف مُطلقًا ويُنْهَى عن المنكر مُطلقًا]»، (مجموع، 28/ 129-130).

وكمثالٍ على المصالح التي تفوق المفاسد يستشهد ابن تيمية بإقرار النبيِّ لبعض أئمة النفاق والفجور بين بعض أصحابه الذين كانوا متحمّسين في إيمانهم [وسألوه أن يقتلهم]، ولو كان النبيُّ عاقب هؤلاءِ أو حتى قتلهم بسبب فسادهم، لكان قد فوَّت المصلحةَ الأعظم وهي الحفاظ على حبِّ قومهم وأعوانهم للإسلام.

فعلى العكس من ذلك، ووفقًا لما قاله ابن تيمية، فإنّ الموازنة بين الحرب الأهلية والتمرُّد ضد السلطة القائمة تُظهر غلبةَ المفاسد. كان هذا هو رأي فقهاء أهل السُّنة في العصور الوسطى بشكل عام، حيث من الأفضل أن يكون عليك سلطانٌ جائر من ألَّا يكون عليك سلطان بالمرة. وللتأكيد على هذه النقطة يستشهد ابن تيمية بالقول: «ستون سنة من سلطانٍ ظالمٍ خيرٌ من ليلة واحدة بلا سلطان»، (مجموع، 20/ 54). كما ينتقد ابن تيمية حركة الخوارج الطُّهورية المتشددة التي ظهرت في صدر الإسلام بسبب الحماسة المفرطة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لقد تصوَّر الخوارج أنهم كانوا يطبقّون إرادة الله،

لكنهم في الواقع قد تسبَّبُوا في ضررٍ أعظم من المصلحة. يوضح ابن تيمية أن هذا هو السبب في أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أمرَ بالصبر على ظلم الولاة، وحرَّم الخروج على السلطات الحاكمة ما داموا يحافظون على إقامة الصلاة.

المسألة التي يمكن أن يتجه فيها لسانُ مِيزان المصالح والمفاسد إلى كلا الاتجاهين لدى ابن تيمية هي الهجرة. تتمثل السردية الإسلامية التكوينية حول الهجرة في كونها فرار* النبي محمَّد صلى الله عليه وسلم عام (622م/ 1هـ) من أعدائه الذين كانوا في مسقط رأسِه مكة إلى المدينة حيث أسَّس سُلطتَه السياسيةَ

* استعمل المؤلفُ هذا التعبيرَ. والفرار من الأمر المخوف الجبلي كالمشهد الفظيع لا حرج فيه وليس بعيب على صاحبه، قال تعالى: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ [الكهف: 18]. وكذا الفرار من المخوف الاختياري اليقيني أو الغالب على الظن، كتهديد القادر بالقتل أو الإتلاف، فهذا لا عيبَ فيه وليس منافيًا الشجاعة، قال تعالى عن موسى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: 21]، وقال موسى: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِى رَبِّى حُكْمًا وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 21]، وقال عن داود: ﴿إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ﴾ [ص: 22]. ولكن الفرار المذموم ذلك الناشئ عن ضعف القلب ومرضه وكذبه، بحيث يغلب على الظن لدى مدعيه عدم مطابقته لنفس الأمر، كما ذمّ الله به المنافقين، قال: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟ ۚ وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [الأحزاب: 13]، وقال: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴿٥٦﴾ لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَـًٔا أَوْ مَغَٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْا۟ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [التوبة: 56، 57]. فمن حيث العموم ليس الفرار من المخوف الجبلي أو ما يغلب على الظن ضرره: قبيحًا.

ولكن الشأن في تسمية عملية «الهجرة» فرارًا. فالفرار من حيث الأصل لا يكون منظّمًا، بل هو مجرد رد فعل ناشئ غرضه التخلُّص من الخوف، ثم قد يرافقه تنظيم أو لا يرافقه. أما الهجرة النبوية فهي عمل منظم وتأسيسي، وإلا فقد استمر الاضطهاد والإيذاء الشديد للمسلمين في مكة أكثر من عشر سنين، فلو كان المطلوب مجرد التخلص من الإيذاء أو خوفه لكان الفرار قد حدث مبكرًا جدًّا، كما أذن النبي لبعض المتضررين أن يهاجروا إلى الحبشة، وبيعتا العقبة الأولى والثانية، وقدوم بعض الصحابة عليه من قبائلهم، وخروج النبي إلى الطائف للدعوة قبيل الهجرة ومحاولته إيجاد الحاضنة البديلة سواء في المدينة أو الطائف؛ كلُّ ذلك يدل على ذلك المفهوم المغاير للهجرة وأنها أمر أكبر =

والعسكرية. يوسِّع ابنُ تيمية مفهومَ الهجرة ليشمل المعاني الأخلاقية للفرار من المعصية ورفاق السوء وتجنُّب [هَجْر] العُصاة كوسيلةٍ لمعاقبتهم*. سواء أكان الهجرةُ من الذنب أو الهَجْر للعصاة؛ فإن ابن تيمية ينصح بالموازنة بين مصالح ومفاسد هذه الهجرة، بحيث يجب ألا تؤدي الهجرةُ إلى ضررٍ أكبرَ من الضرر الذي يفرُّ المرءُ منه.

تساعد هذه المقاربة النفعية لـ الهجرة أيضًا على فَهْم التفريق الدقيق الوارد في فتوى قصيرة لـ ابن تيمية متعلّقة بمسلمي ماردين، وهي مدينة متنوِّعة دينيًّا تقعُ اليومَ في جنوب شرق تركيا (مجموع، 28/ 240-241). كانت ماردين خاضعةً لحُكْم المغول في أواخر القرن الثالث عشر، ولم يكن المغولُ أسلموا بعد. سُئِل ابن تيمية عن الوضع الشرعي الإسلامي لماردين، هل تُعتبر دار إسلام أم دار حرب؟ كان الفقه السائد على نطاقٍ واسع في العصور الوسطى يعيِّن «دار الإسلام» بوصفها الأرض التي يحكمها المسلمون ويسود فيها الشرع الإسلامي، في حين أن «دار الحرب» هي تلك التي تحت حكم الكفار. وبحسب السؤال الذي وُجِّه لـ ابن تيمية: هل كان يجب على المسلمين الهجرة من ماردين إلى ديار الإسلام؟

= بكثير من مجرد الفرار، فالنبي كان يبحث عن جهة حاضنة للإسلام يمكن أن تساهم في التأسيس الديني والسياسي للإسلام، نعم كان جانِبُ أعدائه ضارًّا ومخوفًا، والهرب من الضرر العظيم الذي لا يحتمل ليس فيه شيْن أصلًا كما تقدّم، لكن توصيف الهجرة أنها مجرد هرب أو فرار خطأ توصيفي، وفيه طابع ازدرائيّ أو تقليليّ لا يخفى. [المترجم]

* من حيث العموم فهذا هو الوارد في الأحاديث الصحيحة، في البخاري وغيره: «المهاجر من هَجَر ما نهى الله عنه». وكذا الفرار بالدين من الفتن وارد في القرآن والأحاديث في الصحيح، وهجر العاصي جاء في حديث الثلاثة في الصحيح. نعم يستعمل ابن تيمية المفهومَ في مجالات أوسع، ولكن هذا من حيث المنهج الفقهي داخلٌ في: تحقيق المناط، وليس توسيعَ الدلالة، حيث ورد الأصل العام في أدلة الشرع نفسِها، فافهم الفرقَ بينهما. ولا إشكال أنّ محقِّق المناط قد يخالَف في تحقيق المنَاط، ولكن هذا شيء آخر. [المترجم]

جوابًا على ذلك قال ابن تيمية إن الهجرة لا تجِب إلا إذا لم يعد بإمكان المسلمين في ماردين ممارسة دينهم، وبخلاف ذلك تكون الهجرةُ مستحبّة وليس واجبة. يشرح ابن تيمية إضافةً إلى ذلك أن ماردين ليست دار إسلام ولا دارَ حَرب، بل هي مُركّبَةٌ من النوعين. ويبدو أنه يتبع التعريفَ السائد لدار الإسلام في فتوى ماردين، حيث دار الإسلام هي المكان الذي يكون فيه الجيشُ مسلمًا وأحكام الإسلام حاكِمةً. في نصوص أخرى يعرّف ابن تيمية الأراضي والدُّور على أنها تابعةٌ للصفات الأخلاقية لسكانها: «كون الأرضِ دارَ كُفرٍ ودارَ إيمان أو دار فاسقين؛ ليست صفةً لازمة لها، بل هي صفة عارِضةٌ بحسب سُكّانها [فكلُّ أرضٍ سُكانُها المؤمنون المتقون؛ هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكلُّ أرضٍ سُكّانُها الكفّارُ؛ فهي دارُ كفرٍ في ذلك الوقت، وكل أرض سُكّانُها الفُسّاقُ؛ فهي دارُ فُسوقٍ في ذلك الوقت، فإن سكَنَها غيرُ ما ذكرنا وتبدَّلَتْ بغيرِهم؛ فهي دارهم]»، (مجموع، 18/ 282). بالعودة إلى فتوى ماردين، يعرّف ابن تيمية دار الحرب تبعًا لسكّانها أيضًا. فدار الحرب هي المكان الذي يعيش فيه الكافرون. فماردين إذن أرض «مُركَّبَةٌ» لأنّ كلًّا من المسلمين والكافرين يعيشون فيها. وعلى الرغم من أن هذا الوضع ليس مثاليًّا مِن وجهة نظر ابن تيمية؛ فمن الواضح أنه يمكن احتماله، فإنه لا يخلو من مصلحةٍ راجحة. يستخدم بعض الإحيائيين الإسلاميين الفتوى الماردينية لـ ابن تيمية كمصدرِ إلهامٍ للعيش بسلام في بلدان يحكمها غير المسلمين*.

* وهي مهمة أيضًا في البناء الاستدلالي للجهاديين السلفيين في سياق مقاتلتهم للحكومات في البلاد الإسلامية، حيث تُنزَل الفتوى على البلاد الإسلامية التي لا تحكم بالشريعة، أو لا تحكم بها بصورة كاملة، وذلك لما ورد في آخرها: «وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة: فيها المعنيان؛ ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين؛ ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار؛ بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه». [المترجم]

الخلافة:

يقدِّم فِكْر ابن تيمية حول الخلافة مثالًا إضافيًا على كيفية استخدامه للتفكير النفعي من أجل الاستفادة القصوى من وضعٍ غير كاملٍ أخلاقيًا. كانت الخلافة أساسًا للسُلطة السياسية والشرعية الإسلامية السُنية طيلة فترة ما قبل العصر الحديث، بغضِّ النَّظر عن أنّ أفراد الخُلفاء قد يكونون غيرَ مؤثّرين سياسيًّا أو عسكريًّا. لقد قيل إنّ ابن تيمية تجاهل مؤسّسة الخلافة تمامًا لأنه لا يعتقد أنه من الواجب على المجتمع المسلم أن يكون لديه خليفة، فليس للخلافة أصلٌ في القرآنِ والسُّنة. وليست وجهةُ النظر هذه حول فِكْر ابن تيمية صحيحةً تمامًا. في رسالةٍ قصيرة غير مؤرّخة حول هذا الموضوع: [قاعدة في الخلافة والملك] (مجموع، 35/ 18-32) يؤكِّد ابن تيمية أنّ الخلافة واجبةٌ بالفعل، ويبحث في الوقت نفسه كيفية العمل من دون خليفة حقيقي.

تستعمل قاعدة الخلافة لـ ابن تيمية الفئاتِ المعتادة في الفكر السياسي السُّني في العصور الوسطى، فيفرِّق بين «الخلافة» من جِهَةٍ و«المُلك» من جهة أخرى. الخلافة هي الحكم النبوي [على منهاج النبوة] الصحيح، في حين أن المُلك هو السلطة الزمنية المشوبة. وبالنسبة لـ ابن تيمية فإن «خلافة النبوة» المثالية تتطابق مع الخلفاء الأربعة الأوائل لدى أهل السنة: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ، بهذا الترتيب. (تجعل الشيعةُ عليًّا أولَ الخلفاء، وتعتبر الآخرين مُغتصبين) وبعد هؤلاء الأربعة تدهور حُكم المجتمع الإسلامي إلى المُلْك. يجيز ابن تيمية أن يُطلَق على الملوك: خلفاء، وإن لم يبلغوا كمال خلافة النبوة. ويؤكّد أيضًا أن خلافة النبوة واجبةٌ دائمًا على المجتمع المسلم، ولكن يجيز التخلّي عنها فقط في حالة الضرورة. ووفقًا له فإن المُلْك معصية، تستحق اللومَ والعقوبة.

على الرغم من وجوب الخلافة؛ لا يُبدي ابن تيمية أيَّ اهتمامٍ بالخليفة العبّاسي الصُّوري في القاهرة. حكم الخلفاءُ العبّاسيون معظمَ العالمِ الإسلامي منذ (750م) إلى منتصف (900م) من عاصمتهم في بغداد. حرمتْهم القوى

الغازية بعد ذلك من سلطتهم السياسية والعسكرية، وحصر الخلفاءُ أنفسَهم إلى حدٍّ كبير في الأدوار الدينية والاحتفالية. وعندما قضى الاجتياحُ المغولي لبغداد عام (1258م/ 656هـ) على الخلافة تمامًا؛ نجح المماليك في إنقاذها عن طريق نقلها إلى القاهرة عام (1261م/ 659هـ). حكَم السُّلطان المملوكي في المقام الأول بقوّة القوة السياسية والبراعة العسكرية، لكنه استخدم الخلافةَ العباسية لدعمه بالشرعية الإسلامية. وقد تحقق ذلك من خلال تفويض الخليفة الصوري سُلطتَه السياسية والشرعية الإسلامية إلى السلطان. وضع فقهاء الشافعية بدْءًا من الماوَرْدي (ت 1058م/ 450هـ) وصولًا إلى ابن جماعة (ت 1333م/ 733هـ) المعاصر لـ ابن تيمية، حيلًا شرعيةً لتسهيل هذا التفويض للسلطة من الخلفاء الذين لا حول لهم ولا قوة إلى حُكّام الأمر الواقع. وعلى عكس الماوردي وابن جماعة، لا يتحدَّث ابن تيمية عن الحاجة إلى إضفاء الخليفةِ الشرعيةَ على القانون والسلطان. ربما اعتبر ابن تيمية أنّ الحِيَل الشافعية مجرد تخيُّلٍ شرعي فارغ، فبالنسبة لـ ابن تيمية إنّ الخليفة الحقيقي هو من يملك القوة القهرية الفعّالة والفعلية.

وبالعودة مرةً أخرى إلى أطروحته حول الخلافة في: قاعدة في الخلافة والملك، يجسُر ابن تيمية الفجوةَ بين وجوب الخلافة، وعدم وجود خليفةٍ مثالي؛ من خلال الموازنة بين الظروف، والتعامُل مع الملك باعتباره ليس أكثر من معصية صغيرة (من: الصغائر). إن الملِك الذي ينهض بالكثير من الأعمال الصالحة ويخلطها بارتكابه بعضَ الأعمال السيئة؛ هو أفضل من شخصٍ لا يتحمل المسؤولية السياسية على الإطلاق. يفهم ابنُ تيمية المسؤوليةَ السياسية على أنها جزءٌ من الدين. إنّه لا منفعةَ من الوليِّ الصالح المنعزِل عندما يكون هناك حكم يجب القيام به*. إنها الحسابات النفعية للمصالح والمفاسد التي ينبغي أن توجِّهَ العملَ في المجالَيْن الاجتماعي والسياسي.

---

* قال ابن تيمية في السياسة الشرعية: «يُقدَّمُ في إمارة الحروب الرجلُ القوي الشجاعُ، وإن كان فيه فجورٌ، على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينًا؛ كما سُئل الإمام أحمد: =

وهذا يقود ابنَ تيمية إلى مناقشة السؤال العام حول كيفية تقييم الأعمال الصالحة للملوك التي يصاحبها أعمالٌ سيئةٌ أيضًا. يقول إن هذا يكون على صورتين: الأولى: إذا كانت السيئةُ جزءًا ضروريًا من العمل الصالح، بحيث لا يمكن الفعلُ الصالح من دون فِعْل السيئة. ففي هذه الحالة يوضح ابن تيمية أن السيئة لا تكون سيئةً في نفس الأمر. وإذا كانت مصلحته الحسنة أكبر من مفسدة ما يُسمَّى سيئة فإن الأخيرة لا تكون محظورةً، ويعطي مثالًا على ذلك بأكل الميتة الذي هو محرَّم في الأصل لكنه يباح للمضطر.

أما الصورة الثانية التي يذكرها ابن تيمية والتي تجمع بين فعل الحسنات والسيئات فإنها تنطوي على قدرٍ من التساهل. حيث إن الحالَ في هذه الصورة أنه يمكن عمَلُ الحسنات بلا سيئة، ولكن ذلك قد يكون بمشقّة كبيرة [لا تطيعه نفسُه عليها، أو بكراهةٍ من طَبْعِه بحيث لا تطيعه نفسُه إلى فِعْل تلك الحسنات الكبار المأمور بها إيجابًا أو استحبابًا إن لم يبذُلْ لنفسِه ما تحبُّه من بعض الأمور المنهيِّ عنها التي إثمُها دون منفعةِ الحسنة، فهذا القِسْمُ واقعٌ كثيرًا: في أهل الإمارة والسياسة والجهاد، وأهل العلم والقضاء والكلام، وأهل العبادة

= عن الرجلَيْن يكونان أميرَيْن في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يُغْزَى؟ فقال: أمّا الفاجر القوي فقوتُه للمسلمين وفجورُه على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحُه لنفسه وضعفُه على المسلمين، فيُغْزَى مع القوي الفاجر. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»، وروي: «بأقوام لا خلاقَ لهم». وإن لم يكن فاجرًا كان أولى بإمارة الحرب ممَّن هو أصلَحُ منه في الدِّين إذا لم يَسُدَّ مَسَدَّه. ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعمل خالدَ بن الوليد على الحرب منذ أسلم وقال: «إن خالدًا سيفٌ سلَّه الله على المشركين». مع أنه أحيانًا قد كان يعمل ما يُنكره النبي صلى الله عليه وسلم حتى إنه مرّةً قام ثم رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»، لمَّا أرسله إلى بني جَذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوعِ شُبْهَةٍ ولم يكن يجوز ذلك وأنكره عليه بعضُ مَنْ معه من الصحابة، حتى وَدَاهم النبيُّ صلى الله عليه وسلم وضَمِنَ أموالَهم، ومع هذا فما زال يُقدِّمُه في إمارة الحرب؛ لأنه كان أصلحَ في هذا الباب من غيرِه، وفَعَلَ ما فَعَلَ بنوعِ تأويلٍ»، مجموع الفتاوى (28/ 255). [المترجم]

والتصوف، وفي العامة]*. يوضح ابن تيمية هذه الظاهرة بأمثالٍ تتعلق بالأمراء وعلماء الدين:

«مِثل من لا تطيعُه نفسُه إلى القيام بمصالح الإمارة - من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وأمْنِ السُّبُل وجهاد العدو وقِسْمة المال - إلا بحظوظٍ منهيٍّ عنها، من الاستِئثار ببعض المال، والرياسة على الناس، والمحاباة في القَسْم، وغير ذلك من الشهوات. وكذلك في الجهاد: لا تطيعُه نفسُه على الجهاد إلا بنوع من التهوُّر. وفي العلم لا تطيعه نفسُه على تحقيق علم الفقه وأصول الدين إلا بنوع من المنهي عنه من الرأي والكلام. ولا تطيعه نفسُه على تحقيق علم العبادة المشروعة والمعرفة المأمور بها إلا بنوعٍ من الرهبانية»، (مجموع، 35-30).

بالنسبة لـ ابن تيمية ينبغي التسامُح مع قليلٍ من التهوُّر والمحسوبية ومصادرة الأموال من القادة العموميين في سبيل المصالح المترتبة على حُكمهم. تستحقُّ نقائصُ علماء الدين أيضًا قدرًا من التساهل. ففي إشارته إلى الرهبانية ربما يكون ابن تيمية قد لاحظَ نفسه بعين الاعتبار، فإنه لم يتزوجْ قطُّ كما ذكرنا في الفصل الأول، ففي حين اعتبر الزواجَ واجبًا إسلاميًّا، إلا أنه ربما يكون قد ضحّى بذلك الأمر في سبيل التكاليف المؤسِّفة لدعوته العلمية**.

---

* ما بين المعقوفين من كلام الشيخ قبل الموضع المنقول لاحقًا مباشرةً، نقلته ليتمّ السياق ويظهر معناه. [المترجم]

** ليس لعدم زواج ابن تيمية علاقة بالرهبانية التي أشار إليها في النص السابق، فهذا النص مع نصوصٍ أخرى أكثر وضوحًا وتفصيلًا ينكر فيها ابن تيمية بعض ممارسات المتصوفة الزهدية والتقشفية لدخول المكوّن العقدي والروحي فيها، أما مجرد عدم الزواج مع عدم تلك الإضافات فليس هو من الرهبانية أصلًا. ولم أقف للشيخ على كلام في وجوب النكاح أو حتى استحبابه، ولم يذكره من كتب في اختياراته الفقهية، وخلاف الحنابلة في ذلك معروف، يُرجَع فيه إلى إنصاف المرداوي، وما ذكره هناك من اختيارات الشيخ وتوجيهاته له تعلق بتوجيه طرق الحكاية أو تحرير تعدد الروايات أو محالّ الخلاف ومناطاته ليس فيه شيءٌ اختيارًا مطلقًا له أو في المذهب. فربما لم يكن الزواجُ واجبًا =

يتابع ابن تيمية في قاعدته عن الخلافة والملك بإعطاء أمثلة إضافية على التساهل مع الحكّام. أحد الأمثلة على ذلك هو الملِكَ الذي يشرب الخمر حتى بعد اعتناق الإسلام. ويوضح ابن تيمية أن هذا الملك لا ينبغي أن يُنهَى عن الشُّرْب إذا كان هذا النهي قد يدفعه إلى الارتداد عن الإسلام، فمن الأفضل أن يشرب ويظلَّ مسلمًا حتى يتمكَّن من دعم المصالح الإسلامية*.

على الرغم من ذلك يؤكد ابن تيمية أنه ستكون هناك أحيان يجب فيها إهار النهي لأهدافٍ أخرى [إما لبيان التحريم واعتقاده والخوف من فعله، أو لرجاء الترك، أو لإقامة الحُجّة بحسب الأحوال]**. إن تحديد الوقت المناسب هو قضية حسابٍ نفعيّ [بين المصالح والمفاسد] مرةً أخرى. وهذه هي طريقة النبيّ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم في الواقع، حيث كان ينظر مليًّا في الظروف المختلفة عند اتخاذ قراراته. يخلُص ابن تيمية إلى أنه «ولهذا [أي بسبب تنوُّع الظروف] تنوَّع حالُ النبي صلى الله عليه وسلم في أمرِه ونهيِه وجهادِه وعفوِه، وإقامته الحدودَ وغلظتِه ورحمتِه»، (المجموع، 35/ 32).

= أو مستحبًا عنده بل مباح، كما هو مُصَحَّح المرداوي للمذهب في حق من ليس له شهوةٌ أو ذهبت شهوته، وقد يكون مستحبًا ولكن مصلحته في غيره كانت أكبر له، أو لم يتأتَ له أو يتفق له ذلك لظروفه ومحنه، وقد لا يكون مريدًا للنساء، وذلك كله ليس بقادحٍ فيه كما تقدّم في التعليق على الفصل الأول. فربما يكون ما ذكره المؤلفُ هنا من أنَّ ابن تيمية كان يرى وجوب النكاح ربما يكون قصد المعنى الأخلاقي العام القريب من الاستحباب بحسبِ المصطلح الفني الفقهي، ولم يُرِدِ الواجبَ شرعًا. [المترجم]

* قال ابن تيمية: «فإذا كان النهيُ مستلزمًا في القضية المعينة لترك المعروف الراجح: كان بمنزلة أن يكون مستلزمًا لفعل المنكر الراجح، كمن أسلم على ألّا يصلي إلا صلاتين، كما هو مأثور عن بعض من أسلم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، أو أسلم بعض الملوك المسلَّطين وهو يشرب الخمر أو يفعل بعض المحرمات، ولو نهى عن ذلك ارتد عن الإسلام. ففرْقٌ بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء إذا كان في النهيِ مفسدةٌ راجحة، وبين إذْنِه في فعله»، مجموع الفتاوى (35/ 32). [المترجم]

** ما بين المعقوفين من كلام الشيخ قبل الموضع المنقول لاحقًا مباشرةً، نقلته ليتمّ السياق ويظهر معناه. [المترجم]

لتلخيص أطروحة ابن تيمية، فإن المجتمع المسلم مُلزَمٌ بتحقيق خلافة النبوة. ومع ذلك فلا يوجد خليفةٌ مثالي، ويجب على المجتمع المسلم أن يتعامل مع الملوك الجائرين الذين يجلب حكُمهم مصلحةً أعظم من مفاسدهم. لا يُجيز ابن تيمية إسقاط النهي عن أشياء مثل أكل الميتة أو شرب الخمر لمجرد النزوة أو الهوى. إلا أنه مع ذلك يعتقد أنه ليس من الممكن دائمًا الحفاظ على أحكام الشرع في مرتبة الكمال، ومن ثَمَّ فمن الضروري أن تفعل أقصى ما ينفعُ المجتمعَ في الظروف العامة. ووفقًا لـ ابن تيمية فهذه هي الطريقة النبوية في واقع الأمر، وإذا كان التفكيرُ النفعي هو الطريقة النبوية؛ فإنه من المفارقات بعد كل شيء أن يكون هو السبيلَ للحفاظ على الشريعةِ في حدِّ الكمال.

الولاية العامة والشريعة:

سواء كان الخليفة الحقيقيُّ موجودًا أم لا؛ يتوقع ابن تيمية من السلطات العامة أن تتولّى المبادرة فيما يتعلق بـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يضع ابن تيمية كلًّا من الأسس النصية والعقلية لـ السلطة العامة (الولاية). أما بالنسبة للنصّ، فهو يفسِّر مفهومَ «أولي الأمر» [السلطات] في الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59]، ليشمل كلًّا من علماء الدين والأمراء العسكريين والقادة السياسيين. وتبدأُ حُجّتُه العقلية بفرضيةٍ مفادُها أن البشر مدَنيّون اجتماعيّون بطبيعتهم، ومن ثَمَّ فهم بحاجة إلى التعاون لتحقيق مصالح الدنيا والآخرة. ويحتاج البشر إلى رؤساء [أئمّة] يأمرون وينهون فيما يتعلق بهذه الغايات، ولديهم القوةُ والسلطة الكافية لإقامة العدل والدين.

وبهذه الروح الفلسفية على نحوٍ أكبر، يتحدث ابنُ تيمية أحيانًا عن «العدل» باعتباره نوعًا من القانون الطبيعي. فالله يؤيِّد العدلَ أينما وُجد، ولو بين الكفّار. كتب ابن تيمية: «لهذا قيل: إن الله يقيم الدولةَ العادلة وإن كانت كافرةً، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة،...، وذلك أنَّ العدلَ نظامُ كلِّ شيء؛ فإذا أُقيم

أمرُ الدنيا بعدْلٍ؛ قامت، وإن لم يكن لصاحبِها في الآخرة مِنْ خَلَاقٍ»، (مجموع، 28/ 146).

بالطبع ما زال ابن تيمية يؤمن أنّ الله أرسل النبيَّ محمَّدًا بأفضل شريعةٍ وخيرِ دينٍ، وأن العدل الأمثل في اتباع هذه الشريعة، وهذا هو الغرض من نهوض السلطات العامة بالدين وتعزيز عبادة الله وحده لا شريك له. إضافةً إلى ذلك فإن الحكم بشرع الله هو في نفسِه وسيلةٌ للتقرُّب إلى الله، حتى إن معظمُ الحُكّام يتطلّعون بأنانيةٍ إلى جني الثروة والتسلُّط على الآخرين. يذمُّ ابن تيمية أولئك الذين يسعون لتولّي الولاياتِ العامة لتحقيق مكاسبهم الخاصة، مع التفريط في أولويات الدين. ومع ذلك، فإنه ينتقد أيضًا أولئك الذين ينسحبون من المجال العام بزعم أنهم يحمون الدِّين من التلوُّث بالفساد. لا يمكن للدين الاستغناء عن السلطة الزمنية.

ومن ثَمَّ يكتب ابن تيمية عن سبيلين فاسدتيْن بشأن علاقة الدين بالسلطة الزمنية: «سبيل من انتسب إلى الدين ولم يُكْمِلْه بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب، ولم يقصد بذلك إقامةَ الدين [هما سبيل المغضوب عليهم والضالين]»، (سياسة، 241). واتّباعًا للصور النمطية الإسلامية الشائعة في العصور الوسطى ينسب ابن تيمية السبيل الأولى للمسيحيين والثانية لليهود، لكنه يستهدف بكلامه المسلمين الآخرين أيضًا. لقد سخِر من الزعماء السياسيين الكمونيين «الأئمة» للشيعة الاثني عشرية لفشلهم في تحقيق أية نتائج ملموسة تاريخيًّا، وقد قال ذلك وهو يواجه التهمة الشيعية بأن الحُكّام من أهل السنة كانوا فسَّاقًا ويشربون الخمر. إنه يرى أن الحكّام السُّنة على مرّ القرون قد حققوا للدين أكثر كثيرًا ممّا فعل الأئمّةُ الشيعة. صحيحٌ أن الحُكّام السُّنّةَ قد ارتكبوا العديد من الأعمال السيئة، لكنهم قاموا أيضًا بالعديد من الأعمال الصالحة التي لم يكن باستطاعة أيِّ شخْصٍ آخر فعلها. لقد مارسوا الجهاد، وأيّدوا الأخلاق العامة، وحققوا العدالة، وفرضوا العقوبات الجنائية [الحدود] التي ينصُّ عليها القرآن والسنة النبوية.

وإذا نحّينا هجماتِه التي استهدفت المسيحيين واليهود والشيعة جانبًا، فقد كان ابن تيمية قلقًا بشكل كبيرٍ من أنّ السلطة الفعلية والشرع المنزَّل قد ابتعدا كثيرًا عن بعضهما البعض في مجتمعه المملوكي. عادة ما كان يُفهم أن القضاة، الذين كانوا يتعاملون بصورةٍ كبيرة مع العقود وقضايا الأحوال الشخصية؛ هم المحلّ الرئيس للشرع. وفي حين كان السلطان مَنْ يعيّن هؤلاء القضاة ويفْرِضُ أحكامَهم؛ فقد كان هو ونائبه يديرون محاكِمَ مَلَكية خاصّةً بهم، كما رأينا سابقًا في محاكمات ابن تيمية في دمشق والقاهرة. تعاملت هذه المحاكم الملكية مع الشكاوى «المظالم» من مختلف الأنواع، وشملت ضِمْن مسؤوليها قاضيَ القضاة لكل مذهبٍ من المذاهب الأربعة السنية. ومع ذلك فقد كان السُّلطان هو السلطة النهائية، وقد حقق العدالة على أساس حُكم «السياسة» الذي كان في كثيرٍ من الأحيان وحشيًّا، حيث كان ذلك المصطلح «السياسة»* يشير في بعض الأحيان إلى ما هو أكثر قليلًا من عقوبة الإعدام كأداة للحكم. بحسب قراءة ابن تيمية، فإن حصر الشرع في نطاق القضاة يحجب الأهميةَ الأوسع للشرع في السياسة

* وجه ابن تيمية نقودًا صريحة لجميع التقسيمات الثنائية التي أنتجتها الأنظمة العلمية والعملية المختلفة كمجالات موازية للدين، مثل الشرع والعقل، والشريعة والحقيقة، والشريعة والسياسة، وبناء على ذلك يقدم: السياسة الشرعية، في توحيدٍ وإدماجٍ لما جرى عزله وفَصْلُه. يقول مثلًا: «المتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيّات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة... والتحقيق: أن الشريعة التي بعث اللهُ بها محمدًا صلى الله عليه وسلم جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها؛ فهو باطل، وما وافقها منها؛ فهو حق، لكن قد يُغَير أيضًا لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسمٌ لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرعٌ من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسُنَّة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات»، مجموع الفتاوى، (19/ 308)، وقارن: الاستقامة، ط سالم (1/ 11)، وراجع: ابن القيم، إعلام الموقعين، (4/ 283)، والصواعق المرسلة، (3/ 1051)، والطرق الحكمية، (12، 81)، وبدائع الفوائد، (3/ 117، 153). [المترجم]

العامة. لقد هُجِرت السياسة العامة العادلة للنبي والخلفاء المسلمين الأوائل، ونتيجةً لذلك أصبح الشرع غيرَ فعّالٍ والسياسةُ العامّةُ للحُكّام المسلمين متقلّبَةً واستبدادية.

السياسة الشرعية:

إن حلَّ ابن تيمية لمشكلة الشرع غير الفعَّال والسياسة العامة المستبدة هو السياسة الشرعية، أو السياسة التي تستهدي بالشرع المنزَّل. وقد حدّد ابن تيمية معالمَ ذلك في كتابه الشهير: السياسة الشرعية. وكما ذُكِر في الفصل الثاني ربما بدأ ابن تيمية في كتابة هذه الرسالة عام (1310م/ 709هـ) وأكملها بعد عودته إلى دمشق عام (1313م/ 713هـ). كانت المصنَّف السابق الأكثر تأثيرًا في هذا النوع من الأطروحات هو: الأحكام السُّلطانية للفقيه الشافعي في القرن الحادي عشر الميلادي الماوردي. إنّ الهدف من الأحكام السلطانية لـ الماوردي هو استدخال سياسة الحكومة في الشريعة، وإسداء المشورة للحكُام حول المسائل الشرعية المتعلقة بشؤونهم في الحُكم. يحدِّد الماوردي عبر عشرين فصلًا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخليفة ونوّابه والقضاة والمظالم وإدارة الشؤون الدينية والبيروقراطية والعقوبات على الجرائم وأعمال المفتش على الأماكن العامة «المحتسِب». كذلك كتب ابنُ جماعة، المعاصر لـ ابن تيمية وقاضي القضاة الشافعي في القاهرة؛ رسالةً مشابهة بعنوان: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*. يعالج هذا الكتاب مسائل الخليفة ونوّابه وتطبيق الشريعة والجيش والجهاد وغير المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي.

---

* فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بذلك الاستدخال، أو المواءمة والتكييف، يشير ابن جماعة الذي يكتب في سياق الحكم المملوكي الذي كان يستمد شرعيته من تفويض الخليفة العباسي الصوري في القاهرة إلى ذلك الوضع ثنائية الخليفة والسلطان، في مسألة التفويض، إذ يقول: «إذا فوَّض الخليفةُ إلى رجلٍ ولايةَ إقليم أو بلد أو عمل، فإن كان تفويضًا خاصًا بعمل خاص: لم يكن له الولايةُ في غيره، كما إذا ولاه الجيشَ =

يبني ابن تيمية السياسةَ العامة بشكل مختلف عن عملي الماوردي وابن جماعة. ففي حين أنّ الفقيهيْن الشافعيَّيْن يضعان تصميمًا للمتطلبات الرسمية لمناصب عامة محدّدة ووظائف إدارية، فإن ابن تيمية يقسِّم كتابه: السياسة الشرعية بشكل أكثر موضوعية إلى فصلينْ، فصلٍ حول الأمانات العامة، وفصلٍ عن العدل. إنّ أساسه في هذا التقسيم هو الآية القرآنية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. ينقسم الفصل الأول من الكتاب حول الأمانات العامة إلى قسميْن، قسم عن أمانة المنصب العام «الولاية»، وقِسْم عن أمانة الثروة العامة «الأموال». أما الفصل الثاني من الكتاب فيعالج إقامة العدل [«الحُكم بين الناس»]، ما يتعلق منها بالله [«القسم الأول: الحدود والحقوق التي ليست لقومٍ معينين،...، تسمّى حدود الله»] وما يتعلق بالناس [«القسم الثاني: الحدود والحقوق التي لآدمي معين»]. بالنسبة لـ ابن تيمية، فإن مسائل أداء الأمانة والحكم بالعدل هذه «جِمَاعُ السياسة العادلة. والولاية الصالحة». (سياسة، 6). وطوال كتاب السياسة الشرعية يقتبس ابن تيمية بغزارةٍ من القرآن وأحاديث السُّنة النبوية من أجل بناء السياسة العامة على أساس متينٍ من الشرع.

أمانة الولاية والأموال:

يناقش ابن تيمية في: السياسة الشرعية في قسم أمانة المناصب العامة «الولاية»؛ الأداء الفعال للهياكل العامة الموجودة أيًّا ما كانت. ليس لدى ابن تيمية اهتمامٌ بتقديم نظريةٍ لدولةٍ إسلامية أو حتى تحديد المناصب الرسمية

= دون الأموال أو الأموالَ دون الأحكام ونحو ذلك. وإن كان تفويضًا عامًا - كعُرْف الملوك والسلاطين في زماننا - جاز له تقليد القضاة والولاة، وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها، وقتال المشركين والمحاربين. ولا ينظر في غير الإقليم المفوض إليه، لأن ولايته خاصة. ويعتبر في السلطانِ المتولي من جهة الخليفة ما يُعتبر فيه خلا النسبَ لأنه قائم مقامه»، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، (ص: 60). [المترجم]

للحكومة. وعلى النقيض من ذلك كان الماوردي وابن جماعة يحّددان بعنايةٍ مسؤولياتِ المناصب الحكومية والشروط المطلوبة لمن يشغلونها. يتجاوز ابن تيمية أيضًا الفَصْلَ بين نظام شكاوى السلطان [المظالم] والمحاكم الدينية للقضاة من خلال تعريف «القاضي» بصورة تعميمية. فالقاضي هو أي شخص يقضي بين طرفيْن «سواءٌ كان خليفةً، أو سلطانًا، أو نائبًا، أو واليًا، أو كان منصوبًا ليقضيَ بالشَّرع، أو نائبًا له، [حتى من يحكم بين الصبيان في الخطوط، إذا تخايروا]»، (سياسة، 19).

إضافةً إلى ذلك يخصِّص ابن تيمية الجدارةَ النفعية [المصلحية] بدلًا من المحاباة بكونها هي التي يجب أن تحكمَ اختيار الموظفين العموميين. فمهما كان المنصب يجب على الحاكم اختيار أفضل شخص، أو على الأقل أفضل شخص ممكنٍ، لتحقيق أكبر مصلحة عامة، ففيما يتعلق بالشؤون العسكرية من الأفضل تعيين شخص قوي وشجاع وإن كان فاجرًا، عن أن يُعيّن شخص ثقةٌ عدلٌ ولكنه ضعيف. وخلافًا للمُثُل الحديثة للدولة العلمانية فإنّ الغرضَ من المناصب العامة بالنسبة لـ ابن تيمية هو الدِّين، أي «إصلاح دينهم [دين الناس]»، بحيث تكون كلمة الله هي العليا (سياسة، 30، 33). إن إقامة الدين تستلزم الوحيَ والسيف*، فالوحي كما يشرح ابن تيمية هو للهداية، والسيف لتصحيح الانحراف.

وفي الكتاب نفسِه في قسم أمانة الثروة العامة «الأموال»، يوضح ابن تيمية أن الحاكم يجب أن يوزِّع عائدات الدولة بصورةٍ عادلةٍ ووفقًا لتوجيهات الشريعة. وهو يُجمل الأموالَ العامة في ثلاثة أنواع: غنائم الحرب «الغنيمة»،

* قال ابن تيمية: «فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد؛ ولهذا كان قِوام الدين بالمصحف والسيف»، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط الأوقاف السعودية (ص: 23)، وقال: «فإن قِوام الدين بالكتاب الهادي، والحديد الناصر، كما ذكره الله تعالى. فعلى كل أحد الاجتهاد في اتفاق القرآن والحديد لله تعالى، ولطلب ما عنده، مستعينا بالله في ذلك»، السياسة الشرعية، (ص: 133). [المترجم]

و«الصدقات»، والعائدات المكتسبة من الكفار دون قتال «الفيء»، ويشمل هذا النوعُ الأخير أيضًا: ضريبة الرقاب «الجزية» التي تُجبى من غير المسلمين الذين يعيشون تحت حكم المسلمين، والضريبة على أراضيهم «الخراج». ومن الأمثلة هنا على اهتمام ابن تيمية بالعبادة أنه يذكر أن «الأصل أن الله تعالى إنما خلق الأموال إعانةً على عبادتِه»، (سياسة، 55). ويحثُّ ابن تيمية الحكّامَ على توزيع الثروة العامة بصورة عادلة لتلبية الاحتياجات المشروعة وتحقيق أكبر مصلحةٍ عامة، وينتقد كلًّا من السلطات العامة التي تسيء استخدام سلطتها لجني الأموال، وأفراد الجمهور [\الرعية] الذين يتهربون من دفع الحقوق المالية العادلة التي عليهم.

ومع ذلك فإنه ينتقد أيضًا النفوس المتحذلقة [ذات الورع الفاسد] التي لا تتسامح أبدًا بشأن استخدام المال لتأليف غير المؤمنين للإسلام، مع أنه يجب استخدام الأموال العامة بأكثر الطرق فعاليةً «لإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين»، (سياسة، 81). إن مصلحة الدين هي الهدف النهائي في إدارة المال العام.

العدل: حدود الله وحقوقه، وحقوق البشر:

يستند الفصل الثاني من السياسة الشرعية لـ ابن تيمية إلى النص القرآني: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. وينقسم هذا الفصلُ، مثل الفصل الأول من الكتاب، إلى قسميْن أيضًا. يتناول القسم الأول «حدود» الله و«حقوقه»، والقسم الثاني: «الحدود والحقوق لآدمي معيّن».

إن مناقشة ابن تيمية لـ حدود الله مخصَّصةٌ للكلام في العقوبات. والحدود بالمعنى الضيق للعقوبات الحدِّيَّة المنصوص عليها في القرآن والسنة تكون بسبب كلٍّ من: الحرابة [قطع الطريق] (قطع اليد والرجل من خِلافٍ، أو النفي، أو الصلب)، والسرقة (قطع اليد)، والزنى للبكر (مئة جَلْدة)، وللمحصَن (الرجم)، وشُرب الخمر (أربعين أو ثمانين جَلْدَة). والغرض من هذه العقوبات هو زَجْر

الآخرين عن ارتكاب الجرائم نفسِها، ويحثُّ ابن تيمية الحُكّامَ على عدم قبول الأموال [الغرامات، الرِّشى، البراطيل، التأديبات، الفدية] لترك الجناة. ومع ذلك فهو يدعم الأحكام الصارمة المعتادة المتعلقة بالأدلة المطلوبة للإدانة في هذه الجرائم. فيذكر، على سبيل المثال، اشتراط أربعة شهود عيان على فعل الزنى للبكر أو المحصن، وهو ما جعل الإداناتِ نادرةً بالطبع. يخصِّص ابن تيمية أكبرَ قدرٍ من الاهتمام بحد الحِرابة. فيؤكد على أن ملاحقة المحاربين وتقديمهم للعدالة أهم من مقاتلة الكفّار. ومع ذلك فإنه يبقى دائمًا على وعيٍ بالحاجة إلى حلِّ المشكلات بصورة عمليةٍ، كما أنه يجيز أيضًا دفع الأموال للمحاربين لا يمكن إخضاعهم.

يتبع ابن تيمية الأدلة الشرعية المعيارية في عصره من خلال استكمال العقوبات الحدية بالعقوبات المفروضة وفقًا لتقدير الحاكم. توفر هذه العقوبة التقديرية «التعزير» مساحةً شرعيةً للحُكّام للقيام بكل ما يرونه ضروريًا للحفاظ على النظام. ويشمل هذا الرخصةَ في الضرب والتنكيل. إلّا أنه يجب ألا تتجاوز العقوبات التعزيريةُ العقوباتِ الحديّة المنصوص عليها في القرآن والسنة. يُدرج ابن تيمية الجهادَ تحت العقوبات وحدود الله أيضًا، لكنني سأناقش الجهاد بشكل منفصل في القسم التالي.

إن مناقشة حقوق الله في كتاب: السياسة الشرعية؛ قصيرة جدًا، لكنها ترسِّخ بوضوحٍ مشروعَ الكتاب بأكمله على أرض الشريعة. يعرّف ابن تيمية حقوقَ الله على أنها [اسم جامع لـ] كل ما ما فيه منفعة عامة للمسلمين، مثل رعاية المساجد والطرق، وإحياء السُّنم النبوية، وإماتة البدع، ودعم العلماء والصالحين. ثم يشير ابن تيمية إلى أنَّ النبي والخلفاء والقضاة والمحتسبين في الأماكن العامة عملوا على مدار التاريخ لأجل الصالح العام. ويوضح كذلك أنّ جميعَ هذه المناصب العامة التي يُعمَل فيها بطاعة الله هي ولاية شرعية. ثم ينتقد من يظن أن الولاية الشرعية هي ولاية «القضاة»، في حين أن الشرع مسؤوليةُ

الجميع، ويجب على جميع الموظفين العموميين الالتزامُ به*. وفي حين لا يشدِّد ابن تيمية على هذه النقطة هنا أو في أي مكان آخر من: السياسة الشرعية، فإن المعنى الضمني هو أنه لكي تكونَ السياسةُ عادلةً، فإنها يجب أن تخضع بجميع أنواعها لتوجيهات الشريعة.

يتناول القسم الثاني حول العدل في: السياسة الشرعية لـ ابن تيمية حدودَ وحقوق الإنسان فيما بينهم وبين بعض. ومرةً أخرى، يستلزم تعدِّي الحدود العقوبةَ. وكما هو معروفٌ في كتب الفقه الإسلامي في العصور الوسطى بشكل عام فإنّ العقوبة على الجراح الشخصية والقتل هي مسألة قصاص خاص. أما بالنسبة للحقوق، فإن ابن تيمية يدعو إلى الإنصاف في الحقوق المادية والجنسية للشريكين الزوجيَّيْن تجاه بعضهما البعض. وبالمثل يبدي ابن تيمية اهتمامه بالرفاه الاقتصادي للمسلمين العاديين، فيجب أن تكون المعاملات المتعلقة بالممتلكات عادلةً، وتجب المعاقبة على الاحتيال والغشّ وإنتاج الأحجار الكريمة المزيفة والمعادن الثمينة من خلال ما عُرف بـ الكيمياء**، حيث يضرُّ متعاطو الكيمياء

* قال ابن تيمية: «لما كان القاضي أقربَ على العلم وأهله وأكثر معرفةً بالشريعة= صار كثيرٌ من الناس يظن انه ليس من الولايات ما يجب أو يقع فيها حكم الشرع إلا هي، وصاروا يفهمون أن الشرع ما حَكَم به القاضي،...، وليس الأمر كذلك، بل الشرع اسم لما بعث الله به رسولَه محمدًا صلى الله عليه وسلم من الكتاب والحكمة، وحُكْمه لازم جميعَ الخلق»، السياسة الشرعية، ط عالم الفوائد، (193). [المترجم]

** من الناحية الشرعية يقول ابن تيمية بحرمة تعاطي الكيمياء، والسيمياء [سحر التخييل]، وتأصيله الشرعي فيها راجع لمعنى الغش في قيمة الأثمان أو المثمنات، انظر حول الجانب الشرعي كلامه في رسالة الحسبة، مجموع الفتاوى، (28/ 72). وأما تأصيله الإجمالي من الناحية الفيزيائية اللاهوتية فهو أن الشيخ يقرر أن الخلق لا يقدرون على تصنيع العناصر الساذجة كأصل الأحجار أو المياه ونحوها، وكذا المخلوقات من الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وأن الله غاير بين المخلوق والمصنوع، فلا يكون المصنوع مخلوقًا ولا المخلوق مصنوعًا، وأن هذا داخل في تعجيز الخلق عن صنع نحو الذباب، وأنه ليس للخلق قدرة إلا على التركيب والمزج، كما في حال الزجاج فإن الله لم يخلقه زجاجًا ولكن رملًا وحصًى، وأن النوع الأول داخل في مفهوم التوحيد =

بالأحوال الدينية والمادية لأنفسهم وللآخرين. ويجب أن يشرف الحاكمُ على ولاة الحسبة للتأكد من حمايتهم لسلامة السوق.

ينهي ابن تيمية كتابَه: السياسة الشرعية بنصائح أخلاقية لولاة الأمر. في رأيه أنّ مفهوم ولي الأمر يشمل الأمراء العسكريين وعلماء الدين على حدٍّ سواء. يجب على علماء الدين والأمراء العسكريين والسياسيين التشاور معًا حول المسائل الشأن العام والإصلاح الديني.

يشدد ابن تيمية هنا، كما في مواضع أخرى، على أن تولّي الولاية واجبٌ دينيٌّ، وأن هذه السلطة ضرورية لقيام الدين. وأبدى ثقته العميقة في قدرة السلطات الحاكمة على إصلاح الحالة الدينية لشعبها. إنّ هذا في الواقع فرضٌ إلهيٌّ واجب على كلّ من الحكام العسكريين وعلماء الدين، وليس فقط على علماء الدين وحدهم. السلطة الزمنية والدين لا ينفصلان عند ابن تيمية. تبلغ جميعُ شؤون هذا العالم الدنيوي غاياتِها الصحيحةَ عبر خدمة الدين ودعمه. إن الرسالة الأساسية لسياسة ابن تيمية الشرعية هي أن الدين هو المصلحة العامة التي يجب توجيهُ كل ممارسات السلطة في هذه الدنيا نحوها.

= الواجب لله في أفعاله التي منها الخَلْق. ثمة مكونان تاريخيّان في تأصيل الشيخ. الأول: ما يتعلق بتاريخ صناعة الكيمياء وواقعها إذ لم تحقق نجاحًا ملحوظًا وكان الأغلب عليها الغش والاحتيال من جهة، واقترن بها الشعبذة والسحر والغنوصية من جهة أخرى. والثاني: المكوّن القروسطي العلمي التاريخي، واعتمد فيه فلسفيًا على طبيعيات الفلاسفة الكلاسيكية، مع مزجها بالجانب العقدي وفق تأصيله السابق، فإن ما اعتبره أوليًا أو من المخلوقات أصبح كثيرٌ منه ممكنَ الصناعة بالتركيب والمزج مع تطور الكيمياء وبخاصة الحيوية منها والصناعية. انظر كلامه عن الكيمياء والسيمياء في: السياسة الشرعية ط عالم الفوائد - وهو ناقصٌ من طبعة الأوقاف -: (222-225)، وراجع فتوى ابن تيمية الطويلة حول الكيمياء، وتفصيل الكلام فيها: مجموع الفتاوى، (29/ 368-388). [المترجم]

الجهاد:

كما ذكرنا سابقًا فإن الجهاد عند ابن تيمية هو التعبير الكامل عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لقد تتبّع النصفُ الأخير من الفصل الأول نشاطَه الجهادي وفتاواه ضد المغول من عام (1299م/ 698هـ) إلى عام (1303م/ 702هـ). وقد ناقشنا فتاواه ضد النصيرية والمغول الذين تشيَّعوا في الفصل الثاني. في نهاية الفصل الثاني رأينا كيف صوَّر ابن تيمية جميعَ معاركه المختلفة، حول مسألة الزيارة، وضد المغول، والأشاعرة، والصوفية، وأهل كسروان؛ باعتبارها جهادًا. إن فكرة ابن تيمية حول الجهاد تمتدُّ إلى ما هو أبعد من الفهم الفقهي المعياري للعصور الوسطى للجهاد باعتباره الحرب ضد الكفار. تقدِّم ملاحظاته حول الجهاد في كتاب: السياسة الشرعية إطارًا لهذا الفهم الأوسع.

في موضعٍ مبكر من: السياسة الشرعية، يعطي ابن تيمية للجهاد جانبين داخليٍّ وخارجيٍّ. فيذكر أن الولاية في المناصب العامة هي مسألةُ ضَبْطٍ للنفس وسيطرةٍ على الآخرين في آنٍ واحد. ثم يربط هذين النوعيْن من التحكم بـ جهاد النفس، وجهاد الأعداء الخارجيين، على التوالي. إن مفهوم جهاد النفس يتردد في التعاليم الصوفية حول الجهاد الأكبر ضد رغبات النفس الأمّارة بالسوء. يكتب ابن تيمية:

> «فبالقوة الأولى [أي قوته على نفسه: بالحلم والصبر] يصير المرءُ من المهاجرين الذي هجروا ما نهى الله عنه، ومن المجاهدين الذين جاهدوا نفوسَهم في الله، وهو جهاد العدو الباطن من الشيطان والهوى. وبالقوة الثانية [أي قوته على غيره] يصير من المهاجرين المجاهدين في سبيل الله، الذين جاهدوا أعداءه ونصروا الله ورسوله، وبهم يقوم الدين»، (سياسة، 36-37).

وعلى امتداد: السياسة الشرعية، يصبغ ابن تيمية الجهاد ضد الأعداء

الخارجيّين صبغةً واضحةً من العقاب. فيكتب أنّ الغرض من الجهاد هو «العقوبة على ترك الواجبات وفِعْل المحرّمات هو مقصود الجهاد في سبيل الله»، (سياسة، 97). وفي موضعٍ لاحقٍ من: السياسة الشرعية يتحدث ابن تيمية عن الجهاد ضد الكفار تحت عنوان حدود الله باعتباره من العقوبات كما ذكرنا الآن. ووفقًا للفقه الإسلامي المعتاد في العصور الوسطى أكد ابن تيمية على أنه تجِب دعوةُ غير المؤمنين الخارجين عن سيطرة الإسلام إلى اعتناق الإسلام، فإذا لم يستجيبوا فيجب أن يُقاتَلوا حتى لا تكونَ فتنة ويكون الدين كله لله. يجب محاربة المسيحيين واليهود والزرادشتيين حتى يعتنقوا الإسلام أو يخضعوا للحُكْم الإسلامي ويوافقوا على دفع ضريبة الرقبة «الجزية». وفي تجاوُز للمذاهب المستقرة في العصور الوسطى يدعو ابن تيمية أيضًا إلى الجهاد ضد أولئك الذين يُعْتَبرون مسلمين لكنهم لا يلتزمون بأحكام الإسلام المعروفة [الطوائف الممتنعة]. وعلى الرغم من أن ابن تيمية لا يذكر المغول في: السياسة الشرعية إلا أنّ هذه هي الأسس التي يسوغ بناءً عليها محاربتَهم في فتواه ضد للمغول.

وفي تتمة تعليقاته حول الجهاد في: السياسة الشرعية، يوضح ابن تيمية أن الجهاد الهجومي [جهاد الطلب أو الغزو] ضد الكُفار وأولئك الذين يمتنعون عن بعض أحكام الإسلام؛ هو فرضُ كفاية، والذي معناه أنه يجب على بعض المسلمين الوفاءُ به نيابةً عن المجتمع بأسره. أما الجهاد الدفاعي [جهاد الدفع] فهو فرض عين على جميعِ المسلمين الذين يتعرضون للهجوم، وكذلك على غيرهم من المسلمين الذين يمكنُهم مساعدتُهم. ولا يجوز قتال النساء والأطفال والرهبان والمسنين والمعاقين أثناء المعركة، ما لم يشاركوا في أنشطة معادية. كما يستعرض ابن تيمية الرأي الفقهي القاسي الذي التي يرى وجوب مقاتلة الكفار بسبب مجرَّد كفرهم [الشافعية]، مع اعتبار النساء والأطفال غنائم حرب. وهو يرفض هذا الرأي الأخير قائلًا إن «القتال هو لمن يقاتلونا إذا أردنا إظهارَ ديننا»، (سياسة، 158). يجب أن يُترَك الكافرونَ وشأنَهم ما داموا لا يبذلون جهدًا لنشر البِدَع والكفر، ولكن يجب مقاتلة الذين يحاولون نشر معتقداتهم وممارساتهم الباطلة.

يمكن أن تبدو آراء ابن تيمية حول الجهاد فيك السياسة الشرعية متصلبة، إلا أنها مع ذلك تخضع لاعتبارات عَمَليّة ونفعية. يقول: «الله أباح مِن قتْل النفوس ما يُحتاج إليه في صلاح الخلق، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِۗ﴾ [البقرة: 217]، أي أن القتل وإن كان فيه شرٌّ وفساد، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه»، (سياسة، 159). القتل سائغ لدرء الكفر لدى ابن تيمية، ومع ذلك، فكما هو الحال مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة اعمّ فإن المقصد العام هو المصلحة، فالقتال والقتل العشوائيان لا منفعة فيهما في رؤية ابن تيمية الأوسع للسياسة الشرعية. في النهاية إن الشيءَ الوحيد الذي يستحق خوضَ الحرب، بالنسبة لـ ابن تيمية، هو الدِّين، وذلك فقط عندما يجلب مصلحة كبيرةً أيضًا.

إن الأدبيات الإسلامية الحديثة المستوحاة من: السياسة الشرعية لـ ابن تيمية؛ وفيرة. يعرّف بعض الناشطين هذا المصطلحَ بأنه النظام السياسي الإسلامي المثالي. ومع ذلك فإن ابن تيمية لا يبني في كتابه: السياسة الشرعية؛ الدولة الإسلامية المثالية. فبدلًا من ذلك يدعو ابن تيمية السلطاتِ العامةَ إلى العمل في إطار النظام السياسي القائم لتعزيز الإصلاح الديني بحكمةٍ وتدرُّج، وبالقوة عند الضرورة. وبصورةٍ أعمَّ يسعى ابن تيمية في أخلاقه الاجتماعية والسياسية إلى الحفاظ على الشريعة وتعزيز الإخلاص الديني إلى أقصى حدٍّ ممكن. إنّ اتباع الشريعة هو من حيث الجملة الطريق إلى أعظم مصلحةٍ، ولكن عندما لا يمكن تحقيق هذه المصلحة الكاملة بسبب الضعف البشري والفشل الأخلاقي؛ فإنه يجب على المرء أن يزنَ المصالحَ والمفاسدَ واختيار السبيل الأنفع للعمل في هذه الظروف.

لقد اكتمل بهذا بحثُنا حول روحية ابن تيمية وآرائه حول الممارسات الدينية والاجتماعية والسياسية في الفصول من الثالث إلى السادس. يتناول الفصلان التاليان رؤيةَ ابن تيمية لما ينبغي أن يفكر فيه البشر حول الله، ولِفِعْلِ الله مع الإنسانية. سيوضح هذا، من بين أمور أخرى، أن الله في نظر ابن تيمية يعمل أيضًا على تشجيع المصلحة والدِّين إلى أقصى حد ممكن.



الفصل السابع

الله والخلق

ذكرنا في الفصل الثاني أنّ تُحفة ابن تيمية الكلامية: درء التعارُض قد بلغت أحد عشر مجلدًا في طبعتها المنتشرة. وعلى الرغم من حجمه، فإنّ درء التعارض يشكِّل جزءًا صغيرًا فحسب من المدوّنة التيميّة الكلامية. تعالجُ العديد من الأعمال الرئيسة الأخرى له أيضًا على نطاقٍ واسع مع المسائل الإلهية وعلاقة الله بالعالم والنبوَّة. لقد سأله أحد تلاميذه عن سبب كتابته عن العقيدة أكثر من أيِّ شيءٍ آخر، فأجاب ابنُ تيمية أن الإسلام قد تعرَّض للكثير من البدع على أيدي الفلاسفة والصوفية وجميع فئات المتكلّمين الضالين والجماعات المتزندقة. لقد بلغوا بالناس إلى الشك في أصول دينهم، ولذا كان من واجبه مواجهة الحجج الباطلة وتوضيح «أصول الدين» الصحيح من العقل والوحي*. إن أعمال ابن تيمية الاعتقادية هي تعبيرٌ آخر عن حملته الأوسع ضد الابتداع واهتمامه بأن يُعبَد الله بصورة صحيحة.

من القضايا الرئيسة التي تفصل بين ابن تيمية وخصومِهِ: كيفية تفسير النصوص، مثل الآية القرآنية التي تقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]. ماذا يعني حقًّا أنّ الله «استوى» على العرش؟ فلا ابنُ تيمية ولا خصومُه يثبتون المعنى «الظاهر» للنص دون تعديل، لكنهم يختلفون بشأن ما يجب إثباته وما يجب نفيه. في بداية: درء التعارض، ينظِّم ابنُ تيمية خصومَه في ثلاث

* تلميذه سراج الدين أبو حفص البزاز (ت 749هـ)، وقد ذكر هذا الحوار في كتابه: الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ط 3 المكتب الإسلامي، (33). [المترجم]

مجموعات، وهم من سأسمّيهم: المتكلمين، والباطنية، واللاإدراكية [أهل التجهيل/ المفوضة]*. سأشرح الاستراتيجيةَ التأويلية لكلِّ مجموعة بدورها قبل استكشاف مقاربة ابن تيمية.

اللاهوت الكلامي:

أخذ مصطلح «اللاهوت الكلامي» اسمَه من الكلمة العربية «الكلام»، والتي تعني حرفيًّا: «الكلام». ويرد هذا المصطلحُ ليشيرَ إلى الاعتقاد [اللاهوت] العقلي لدى المعتزلة والأشعرية وغيرهم. ومن بين عُلماء الكلام المتنوّعين، يُعدّ أبرز خصوم ابن تيمية المتكلِّم الأشعري فخر الدين الرازي (ت 1210م/ 606هـ). تتضمَّن أعمالُ الرازي آراءَ متنوعة ومتناقضة في بعض الأحيان، إلا أنّ هذا النوع من الكلام الموجود في مختصره: المحصَّل كان يحظى بالاهتمام في أوائل عهد المماليك. ووفقًا للنمط النموذجي لكتب الكلام، يسعى مختصر الرازي إلى ترسيخ أرضية الأصول الكلامية في العقل، بصرف النظر عن الوحي. يحدّد الرازي أولًا افتراضاتِه الفلسفيةَ، ثم يثبت ما يلي بحُجَجٍ عقلية: الله موجود - الله ليس له جسم - الله ليس في مكان - ولا في زمان - الله له صفات: القوة، والعلم، والإرادة، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر - الله واحد - الله أراد جميع الأشياء والأفعال من دون غرض - ومحمدٌ صلى الله

* قال ابن تيمية: «ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان: طريقة التبديل، وطريقة التجهيل، أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل»، درء تعارض العقل والنقل (1/ 8)، فالقسم الأول: أهل الوهم والتخييل: يشمل الباطنية من الشيعة والصوفية، والفلاسفة، وأهل التحريف والتأويل: يشمل المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة ونحوهم، وأهل التجهيل: هم المفوضة، وهي طريقة من طرق المتكلمين أيضًا، من الأشاعرة وأتباع المذاهب الأربعة والصوفية. وهذا القسم الأخير هو من أطلق عليه المؤلف: اللاإدراكيين *non-cognitivists*، لأنهم يقولون بعدم إمكان العلم بمعنى الصفات. وسأعتمد تسميتهم لاحقًا بـ المفوِّضة كما هو المصطلح التراثي السائد. [المترجم]

عليه وسلَّم نبيٌّ. وعبر التأسيس العقلي لصِدْق نبوَّة محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، يمكن الوثوقُ بالوحي الوارد في القرآن والسنة النبوية لتقديم المزيد من المعلومات حول الله والآخرة وحقيقة الإيمان وإمامة المجتمع المسلم. إلا أنّ الوحي لا يجوز أن يتعارض مع العقل كما يشرح الرازي فقط لأننا نعرف عن طريق العقل صِدْقَ الرسول. يجب أن يظلَّ العقلُ حَكَمًا على الحقيقة حتى عندما يبلِّغنا الرسول المصدَّقُ بشيء يعارض العقل. لا يمكن أن تُفيدَ الرواياتُ اللفظية التي تنقل الوحيَ؛ العلمَ في نفسِها.

يفكِّر الرازي ضمن التقاليد الهللينستية الواسعة حول العقل، والتي تستبعد وجود إله مجسَّم. لا يمكن أن تؤخذ عبارة «الرحمن على العرش استوى» بالمعنى الحرفي؛ لأنّ نِسبة الامتداد المكاني والجسم والحركة لله؛ كلها أمورٌ غير معقولة. إن وجود الله لا يمكن إدراكه بالحواس البشرية. فلا يجوز أن يقال إن الله موجود داخل العالم، ولا يجوز أن يقال إنه خارجَه. وهذا يقود الرازي إلى وصف قانون التأويل لعلاج هذه النصوص، كما يقول وفقًا لـ المحصَّل: «[تنبيه: الظواهر المقتضية للتجسيم والجهة لا تكون معارضةً للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل]، وحينئذٍ إمّا أن يُفوَّض عِلْمُها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف،...، وإما أن يستقلّ بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلّمين» (محصّل، 158). يعني مصطلح «التفويض» هنا إرجاع معنى النصّ إلى الله والتوقف عن التفكير في مضامينه في اللغة البشرية. أما «التأويل» فيعني صرف النصّ عن معناه الحرفي [الظاهر] إلى معنًى آخر يُعتبر لائِقًا بالله. بمعنًى آخر، يفترض الرازي خطوتين لتفسير المعاني الظاهرة للنصوص التي تشير إلى جسمية الله. الخطوة الأولى نفيُ أنَّ اللهَ له جِسْم، وفق ما يقتضيه العقل. والخطوة الثانية هي الاختيار بين خيارَيْن آخرين، الأول: طريقة السَّلَف، أو المسلمين الأوائل، وهو التوقف عن التفسير وتفويض المعنى إلى الله، والثاني: طريقة معظم المتكلمين، هي إعادة تفسير المعنى الظاهر للنص [التأويل] بشكل غير حرفي. يتبنّى الرازي الطريقة الأخيرة في كتابه:

تأسيس التقديس، وهو ردٌّ شامل على الحنابلة وغيرهم، فيؤوّل «استواء» الله على أنها بمعنى القهر الله والتملُّك أو «الاستيلاء».

ينتقد ابنُ تيمية قانون التأويل لـ الرازي بأنه يجرِّد الله من صفاته [يعطّل]، ويجعل السَّلفَ جاهلين بأصول الدين. إنّ تأويل استواءِ الله على أنه القَهْر والاستلاء يعطّل اللهَ عن صفة الاستواء أو الجلوس. ونسبة التفويض إلى السلف يعني نسبتهم إلى الجهل بمعنى صفات الله. لم ينقل السَّلَفُ الكلماتِ فقط، أي الصيغ اللفظة «الألفاظ» لصفات الله، ثم فوَّضوا معانيها (المعاني) لله، لقد عرف السلفُ المعانيَ ونقلوها أيضًا. أخذ خصومُ ابن تيمية الأشاعرة المعاصرون انتقاداتِه على محمل الجدّ، وردُّوا بأن تفويض المعنى لم يكن عامًّا بين السَّلف، وقالوا إنّ بعض السلف قد أوَّلوا الصفاتِ بالفعل.

الأهم من ذلك أن ابن تيمية يرفض النزعة اللاهوتية غير التجسيمية التي تقف وراء حُكم الرازي. إنّ ابنَ تيمية لا يُثبِت صراحَة أن الله جسم، لأنَّ مصطلحاتِ «الجسم» و«التحيُّز» أي الامتداد المكاني؛ لم ترد في القرآن أو في أحاديث النبي والسلف. إنه يسعى إلى التهرُّب من تهمة التجسيم عن طريق قصر الوصف بـ «المجسِّم» على من يثبت الجسمَ لله صراحةً. ومع ذلك فهو أيضًا لا ينفي أن لله جسمًا أو مكانًا. إنّ ابن تيمية تجريبيٌّ بالتأكيد، وهو يدعي أنه لا يوجد موجودٌ خارج الذهن ليس جسمًا ولا متحيِّزًا، وإن الشيء موجود خارج الذهن يجب أن يمكِنَ إدراكُه بالحواس البشرية الخمس، والذات الإلهية ليست استثناءً من ذلك. وعلى الرغم من أنه لا يمكن رؤية الله في الدنيا، إلا أنه يجوز يمكن رؤيته في المنام*، وسيُرى في الآخرة. إن تصوُّرَ ابن تيمية حول الله يثير تساؤلات حول مكان الله وتحيّزه، والتي سأعود إليها لاحقًا.

* يقرر ابن تيمية وكثير من العلماء أن رؤية الله في المنام جائزة، لكنه ينص أن الصورة المرئية لا تكون صورة الله حقًّا، ولكنها ضَرْبُ مَثَل. [المترجم]

الباطنية:

يشكّل الباطنية المجموعةَ الثانية من خصوم ابن تيمية. ينسب ابن تيمية الباطنيةَ في صفات الله إلى الشيعة الإسماعيلية، والصوفية من اتجاه ابن عربي، والفلاسفة مثل ابن سينا (ت 1037م/ 428هـ) وابن رشد (ت 1198م/ 595هـ). لقد ذكرنا بالفعل ما يتعلق بباطنية الصوفي ابن عربي في الفصل الثالث. تقدّم رسالة ابن سينا: الأضحوية النموذجَ الفلسفي للباطنية. تشرح الرسالةُ أن الوحي النبوي يصفُ اللهَ والثواب والعقاب الأخروي بألفاظ صفات المخلوقين لأجل الناس العاديين [الجمهور]، حيث إن الناس العاديين لا يستطيعون تحمُّلَ حقيقةِ أن الله والآخرة غير جسميين. إن المعاني البسيطة للوحي القرآني لا تعبّر عن المعرفة الحقيقية بالله والآخرة، ولا ينبغي إخبار العوام بهذه الحقيقة، وإلا فقد يخلُصُون إلى أن الله من دون جسم ليس بموجودٍ مطلقًا. ومن ثَمَّ فلا يمكن إلا لفلاسفة النخبة أن يدركوا الحقيقةَ الصحيحةَ المتمثّلة في عدم جسمية الله.

يرحِّب ابن تيمية بحقيقةِ أن الباطنية لا يؤوِّلون آياتٍ مثل: «الرحمن على العرش استوى» على طريقة المتكلِّمين. حتى إنه يتبنَّى بعضَ الأفكار الرئيسة لـ ابن سينا وابن رشد، ويستخدم حُججهم ضد تأويل ظواهر النصوص لنقض آراء المتكلمين. ومع ذلك يرفض ابن تيمية الادعاءَ الباطنيَّ بأن الحقيقة العليا تكمن وراء المعنى الظاهر للوحي النبوي. إن إله الباطنية ليس له وجودٌ خارجَ الذهن. وبالنسبة لـ ابن تيمية، فإن الوحي النبوي ليس تخييلًا صالحًا، وإن معانيَه الظاهرة تدل على حقيقة وجود الله وصفاته.

التفويض:

تتكوَّن المجموعةُ الثالثة من خصوم ابن تيمية من المفوِّضة الذين يمنعون التفكيرَ في معاني صفات الله. ومن الأمثلة على طريقة التفويض رسالة المتكلّم الحنبلي ابن قدامة (ت 1223م/ 620هـ): تحريم النظر في كتب أهل الكلام. ينكر ابن قدامة على المتكلمين بحثَهم عن معنى استواء الله على العرش، ثم

تأويله على أنه استيلاؤه عليه. إنّ هذا التأويل يُثبِت لله صفةً لم يثبتها لنفسه «الاستيلاء» في حين يُنكر صفةً أخرى أثبتها لنفسه «الاستواء». وبدلًا من ذلك يؤكّد ابن قدامة على أنه يجب أن يوصَف اللهُ بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله كما ورد في الأحاديث. كذلك يجب «إمرار» النصوص من دون شرحٍ ولا سؤالٍ عن «المعنى» أو «الكيف». إنّ الآية القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] كافيةٌ في نفي التجسيم وتشبيه الله بخلقِه. ويتابع ابن قدامة أنّ السَّلف سكتوا عن معاني صفات الله ونهوا عن التفكير فيها، وقد نقلوا ألفاظَ الصفاتِ دون معانيها. وفي الحقيقة ليست هناك حاجةٌ لمعرفة معاني الصفات لأنه لا يترتب على ذلك عملٌ. فالصحيح أنْ نؤمن بالصفات مع جهْل معانيها.

التفسيرية الدفاعية:

يُشبِه اعتقادُ ابن تيمية تفويضَ ابن قدامة في بعض الجوانب. فيجب أن يُوصَف اللهُ بما وصف الله به نفسَه في القرآن والسُّنة. فالله قويٌّ، مريد، محبٌّ، ويغضب ويضحك وينزل، وله وجه ويدان ويستوي على العرش. والتأويل الكلامي لاستواء الله على أنه الاستيلاء تعطيل لله عن صفةٍ وصف بها نفسَه. وفي الوقت نفسِه فإنّ صفات الله تختلف عن صفات المخلوقين وإن اتفقت معها في أسمائها. وكيفيات هذه الصفات غير معلومة، إلّا أن معانيها معلومة. أما ابن قدامة فيقول إن المعنى والكيف كليهما غير معلومين، في حين يفرِّق ابن تيمية بينهما.

وهنا يخالفُ ابنُ تيمية تفويضَ ابن قدامة. يُنكر ابن تيمية التفويض لأنه يجعل السَّلفَ يجهلون أصولَ الدين، وهو الاتهامُ نفسُه الذي وجَّهه ضد قانون تأويل الرازي. أصرَّ ابن تيمية على أن النبيَّ والسَّلفَ لم ينقلوا فقط ألفاظَ نصوص الوحي التي وردت فيها صفات الله، ولكن نقلوا المعاني أيضًا. فالمعاني معلومة، والكيفيات مجهولة. إنَّ «إمرار» ألفاظ الصفات الإلهية لدى ابن

تيمية يعني ترك معانيها الظاهرة على حالها، لا أنه يعني تكرار الكلمات فقط دون التفكير في معانيها.

زعم ابن تيمية أن معاني صفات الله معلومة حتى يتمكن من منافسة خصومه في المعركة اللاهوتية. كانت مقاربة ابن تيمية تفسيرية*. في الحقيقة، تُثير النصوص الاعتقادية في القرآن والسنة أفكارًا عن الله. ويجب أن يُسْتَرْشَد بهذه الأفكار من أجل تقديم تصوُّرٍ لله الذي يستحق الثناء ويستحق العبادة. يتجاهل المفوّضة بسهولةٍ المعانيَ الاعتقادية الواردة في الوحي لصالح المبتدعة ذوي الأفكار الفاسدة. اعتقد ابن تيمية أن الردَّ اللازم على الأخطاء الاعتقادية في زمنه لا يتمثّل في تجنُّبِها، بل التعامل معها فكريًا. إنّ مهمة المتكلِّم أو عالِم الاعتقاد هي التوضيح والدفاع عن معنى رسالة الوحي التي نقلها السَّلف في تفاعُلٍ مع المصطلحات والعوالم المفاهيمية للمحاورين المختلفين. يشرح ابن تيمية: «ذلك يحتاج إلي معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف»، (درء، 1/ 46). يمكن استخدام المصطلحاتُ الفنيّةُ للفلسفة وعلم الكلام والتصوف، مادامت تعطى معانيَ صحيحةً تتوافق مع الوحي. وحتى القرآن والسنة يمكن ترجمتُهما إلى لغاتٍ أخرى.

الخط الفاصل في عقل ابن تيمية بين المعنى المعلوم والمفسَّر والكيف المجهول ليس واضحًا تمامًا. ففي بعض الأحيان يشير مصطلحُ «الكَيْف» إلى تلك الأسئلة والمفارقات التي لا يرغب في استكشافها. وفي أحيانٍ أخرى يَعُدُّ عدمَ العلم بالكيف بمثابة تذكيرٍ بأن جميع صفات الله تختلفُ إلى حدٍّ ما عن صفات المخلوقين، وهي جميعًا مجهولةُ الكيف. في كلتا الحالتين ليس غرضُ ابن تيمية الكشفَ عن القضايا الكلامية واستكشافها في نفسِها. إنّما اهتمام ابن

* التفسيرية interpretativism: المقصود بالمصطلح في ذلك السياق أنّ ابن تيمية يعتمد جواز وإمكان تفسير آيات الصفات، خلافًا للمفوّضة. [المترجم]

تيمية اهتمامٌ عَمَليٌّ بدلًا من ذلك. إنه يسعى إلى النقض على منافسيه، والتعبير عن خطابٍ عقَديّ لاهوتي يستحقّ موضوعَه، وهو: تقديمُ فهمٍ لله يعطيه أعلى درجات العبادة والثناء. لاهوت ابن تيمية هو جزءٌ من جهده الأوسع لتوضيح الشرع باعتباره الوسيلة التي يحبُّ اللهُ أن يُعبَد بها.

وتمشيًا مع هذا الهدف فإنّ تفسيريّةَ ابن تيمية أيضًا دفاعيةٌ*. إن المِلْحَ الذي لا تخلو منه كتاباتُه العقدية هو العبارة المتكررة أن العقل لا يتعارض الوحي. هذه هي الدعوى المركزية لكتابه: درء التعارض. وكما ذكرنا في الفصل الرابع فإن هذه الدعوى توازي تأكيد ابن تيمية على أنّ المصلحة والعدل متوافقانِ مع الشرع المنزَّل. أساس ثقته في توافُقِ الوحي والعقل هو اقتناعه بأنّ القرآن لا يُخبِر بالمعلومات فحسب، بل يقدِّم الحُجَج العقليةَ أيضًا. لقد أعادَ الوحيُ التأكيد على الأدلة العقلية الأساسية على وجود الله، وصفاته، وصدق أنبيائه. إنّ العقلَ المستقلَّ يعترف بدوره أنَّ هذه الحُججَ صحيحةٌ. كما كتبتُ في موضعٍ آخر (*Theodicy*، 31) فإنه بالنسبة لـ ابن تيمية «الوحيُ يجسِّد العقلانية الحقيقية».

يوضح ابنُ تيمية أنّ القرآن لا يستخدِم الأقيسةَ الفقهية أو الأقيسة المنطقية** في المسائل الاعتقادية. القياس المنطقي الاقتراني هو الحُجّة المركَّبة من صياغةٍ على غرار: «جميع البشر فانون/ سقراط إنسان = إذن سقراط فانٍ». يَقبل ابن تيمية أن القياس المنطقي الاقتراني يعطي معرفةً يقينيّةً عندما تكون

* الأدبيات الدفاعية *apologetic*: نوعٌ من الكتابات الجدلية التي تدافعُ عن المقولات الدينية ضد المذاهب المخالفة لها داخليًّا أو خارجيًّا، والمصطلح مسيحيٌّ في الأصل، وهو مطابق من حيث الماهية للكتابات الجدلية والردود الكلامية في السياق الإسلامي. والمقصود أنها كتابات دفاعية ليست نقدية أو حرة. [المترجم]

** يسمِّيهما ابنُ تيمية: «قياس التمثيل»، و«قياس الشمول»، على الترتيب. ثَمَّة قرائن على أن هاتين التسميتين خاصّتان بالشيخ، وقد أشرنا إلى ذلك سابقًا، مع الأخذ في الاعتبار عمومًا أن المناطقة والفلاسفة يذكرون «التمثيل» في أنواع الحُجج الثلاث. وبصفة عامة يرى ابن تيمية أن قياس الشمول المنطقي يؤول إلى قياس التمثيل الفقهي، والعكس أيضًا. [المترجم]

مقدّماتُه يقينيّة. وكما رأينا في الفصل الخامس فإنه يستخدم الأقيسة [الفقهية] في المسائل العملية الفقهية، إلا أنه يؤكد أنّ القياس الفقهي والمنطقي كليْهما لا يُستَخْدمان في الخطاب الاعتقادي اللاهوتي لأنهما يشبِّهان اللهَ بخلقه مباشرةً.

يشرح ابن تيمية أنَّ القرآن يحترم الفارقَ الجذري بين الله والعالم من خلال استخدام حُجّة قياس الأَوْلى. يستنتج قياس الأولى من حالةٍ أضعف (البشر على سبيل المثال) أن هناك أمرًا ما ينطبق بشكل أكبر على حالةٍ أقوى (الله على سبيل المثال). يستشهد ابن تيمية بالعديد من الأمثلة القرآنية، نكتفي بواحدٍ منها فقط هنا. يذكر القرآنُ حالَ مشركي العرب قبل الإسلام، واتخاذهم الملائكة بناتٍ لله: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل: 57 - 62].

في حين أن هذا النص يدين المشركين بسبب قتل الإناث، إلا أنه لا يزال ينطوي على نظرة سلبيةٍ للبنات*، على الرغم من أن القرآن ينكر كذلك أن الله

* ليس في النص نظرةٌ سلبية للبنات، لكنه حكاية عن حال المشركين، وبيان تناقُضهم، في بُغضهم للبنات، ثم جعلهم الملائكةَ بناتِ الله، فجعلوا لله ما يكرهون.
والمعنى: أنكم تقولون بألسنتكم إن الأنثى عار وشر، وتدسونها في التراب، ثمَّ لمَّا نسبتم لله الولدَ، جعلتموه أنثى، ولم تجعلوه ذكرا! ففي سورة النحل يقول تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿57﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿58﴾﴾ [النحل: 57، 58]، فهو بيانٌ لتناقُضهم، ونقص تعظيمهم لله، ولذا قال بعدها بقليل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۖ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾ [النحل: 62]، فوَصَفَ ما يكرهون، لا ما يكره اللهُ. ولذلك قال لهم: ﴿أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الصافات: 149]، ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿153﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿154﴾﴾ [الصافات: 153-154]، أي وأنتم بزعمكم أن البنين خير.
فهذا من تبكيت الله لهم بالجري على سَنَن تفكيرهم، وبيان أنهم لا يعقلون حتى في شركهم الذي أشركوه، إذ لو كانوا مُعظِّمين لله لجعلوا له أحسنَ الصِّنفيْن بحسب -ما يؤمنون، وهذا صحيحٌ في نفسه من جهة الافتراض، كما قال تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: 4]، =

قد اتخذ ولدًا. تشتغل حُجة قياس الأولى اللاهوتية في هذا المقطع القرآني على النحو التالي: إذا حُكِمَ على إنجاب البنات بأنه عيب في البشر؛ فلا يجوز أن تُنسَب البناتُ لله. فقط يجب أن يُنسب إلى الله «المثَل الأعلى»، أو «قياس الأولى» بمصطلحات اللاهوت الفلسفي لعصر ابن تيمية.

يكرِّر ابن تيمية استحقاق الله لـ «الكمال» كمبدأ عام. إن الله يستحق كلَّ كمالٍ موجود في جميع المخلوقاتِ أكثرَ منها بطريق الأَوْلَى، وهو أكثر استحقاقًا للتنزُّه عن العيوب الموجودة في المخلوقات جميعِها بطريق الأولى أيضًا. هذا المبدأ الأساسي، كما يدَّعِي ابن تيمية، ليس معروفًا فقط من القرآن والسنة، بل أيضًا عن طريق العقل والتكوين الطبيعي البشري (الفطرة). يستلزم مبدأُ الأولوية

= يعني لاتخذ شيئا أعظم ممّا تظنون، ثم ختم الآية بتنزيهه عن الولد جملةً. وفي هذه الآيات إكذابُ الله لزعم المشركين أنهم اتخذوا الأندادَ والشركاءَ تعظيمًا للمقام الإلهي، وأنها زلفى عند الله، لبُعْدِ منزلته عن أن يناله الدعاءُ والعبادة، فأكذبهم وأضلَّ سعيهم، بأنهم لو كانوا صادقين في زعمهم لجعلوا له خيرَ الصنفين بحسب —ما يؤمنون، وهذا من سُنَّتهم، كما صنعوا في الأنعام، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: 136]، فقال فيها: ساء —ما يحكمون، كما قال هناك: فمالكم كيف تحكمون. إذ لو كان المقصودُ بتحريم الأنعام تعظيمَ الله لوجب أن يكون نصيبُه منها أعظم من نصيب الأنداد والأنصاب. فدل أنهم يتبعون الهوى وليسوا مريدي التعظيم. وذلك بخلاف النصارى مثلًا من أصناف المشركين، فإنهم وبضلالهم أرادوا التعظيمَ، ولذا فقد جعلوا للهَ خيرَ —ما يظنون وهو المسيح فأشركوا معه إياه، ولذا فشرك المشركين أعظم من شرك النصارى من هذه الجهة، ولهذا الملحظ نفسِه يفضّل ابن تيمية مذهب النصارى في الحلول على مذهب أهل الحلول الخاص والاتحاد العام من فلاسفة الصوفية من بعض الوجوه. ولذا فقد نعى الله على النصارى، فقال: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: 27]، ففي الآية ذمُّ الابتداع، وذمُّ عدم رعايته أيضًا؛ لمَّا كان مقصودُه التعظيم! وفيه أنه يجوز أنَّ الله أثاب من أخلص منهم للرهبنة ابتغاء رضوان الله لأن مقصودَه كان التعظيم، وهذا أصل عظيم في تعدد جهات الذم والمدح في فعل واحد. [المترجم]

العقلي أن السبب يكونَ أكمل من مسبَّبه أو آثاره. ومن ثَمَّ فإن الخالقَ باعتباره سببًا هو بالضرورة أكمل من المخلوق باعتباره أثرًا ومسبَّبًا. إضافةً إلى ذلك تستمدُّ المخلوقاتُ جميعَ كمالاتِها من خالقها، ومن ثَمَّ فإنّ الله يستحقّ هذه الكمالاتِ الموجودةَ فيهم بطريق الأولى. على هذا الأساس يستنبط ابن تيمية عددًا كبيرًا من الصفات الإلهية عبر حُجَّةٍ عقلانيّةٍ متجذِّرةٍ في رؤيته الخاصة للكمال. إنّه يفعلُ هذا دون الرجوع المباشر إلى القرآن والسنة. وفيما يلي مثالٌ على ذلك:

«وأولئك نُفاة الصفات إذا قيل لهم: لو لم يكن حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا متكلِّمًا: للزم أن يكون ميّتًا جاهلًا أصمَّ أعمى أخرسَ، وهذه نقائص يجب تنزيهُه عنها، فإنه سبحانه قد خلق مَنْ هو حيٌّ سميعٌ بصيرٌ متكلّمٌ عالِمٌ قادِرٌ متحرِّكٌ، فهو أولى بأن يكون كذلك؛ فإن كل كمال في المخلوق المعلول فهو من كمال الخالق»، (مجموع، 8/ 21).

يقول ابن تيمية إن الله «متحرِّك»* لأنه، كما يجادل؛ إذا كان لا يستطيع التحرُّكَ بنفسِه؛ فإنه سيكون أدنى من المخلوقات التي يُمكنها التحرُّكَ. يقول ابن تيمية أيضًا إن الضحك والفرح يُنسبان إلى الله لتنزيهه عن نقص البكاء والحزن. علاوة على ذلك فإن لله يديْن لأن الشخص الذي يقدر على التصرُّف بيديْه أكمل من الشخص الذي لا يملك هذا الخيار. ينزِّه ابن تيمية الله عن نقائص الأكل والشرب على أساس أن الله ليس بحاجة إلى التقوُّت بشيءٍ يقيم نفسَه. في النهاية يُوضح ابن تيمية أن أعلى الكمالات التي يمكن تخيُّلها تُنسَب إلى الله، وأن ذروة تلك الكمالات أن يكون مخالفًا للمخلوقات. إنّ إلهًا غير موصوفٍ بمثل هذه الكمالات لن يستحق الثناء والعبادة.

---

* انظر: درء التعارض، (2/ 7). [المترجم]

الله في السماء على العرش:

توضح معالجة ابن تيمية لمسألة استواء الله على العرش في كتابه: الفتوى الحموية عام (1298م/ 697هـ)، وفي نصوصه الأخيرة، بجلاءٍ؛ الجوانب التفسيريّة والدفاعية في عقيدته. يؤكد ابن تيمية أن العرش خُلق قبل السماء والأرض كما نعرفُهما الآن. يجب إثبات استواء الله على العرش بمعناه الواضح، ولكن بطريقةٍ تليق به وحده، وبدون البحث عن الكيفية. ولا يجوز تأويل الاستواء بالاستيلاء. وفيما وراء ذلك فإنّ ابن تيمية لا يهتم كثيرًا بالبحث فيما إذا كان الله مُماسٌّ للعرش من عدمه، ونحو ذلك من مسائل. ولكن كان عليه مواجهة تصريح قرآنيّ متناقض مع ذلك على ما يبدو. فكيف يتوافق استواء الله على العرش مع التأكيد القرآني على أن الله ﴿مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4]؟ لقد قال المتكلّمون مثل الرازي إن الله لا يمكن أن يكون على العرش حرفيًّا، ومعنا أينما كنّا حرفيًا، على حدٍّ سواء. فلا يمكن تفسير جلوس الله على العرش حرفيًّا. وهنا يعارِض ابن تيمية. ويتضمن تفسيرُه ثلاث خطوات:

أولًا: يرفض ابن تيمية الحرفيّة كنظرية للمعنى. فمن الخطأ فنيًّا وصف ابن تيمية بأنه حرفي، كما يحدث غالبًا. في النظرية الحرفية للمعنى السائدة في الإسلام في العصور الوسطى، تمتلك كل كلمة معنًى حرفيًّا يرتبط بها عندما تخلو من السّياق، ثم تأخذ معانيَ إضافيةً عندما تنقل العوامل بتحويل المعنى الحرفي إلى معانٍ غير حرفية أو مجازية. فعلى سبيل المثال المعنى الحرفي لـ «الأسد» أنه قِطةٌ كبيرةٌ ومفترسة، أما إطلاق لفظ «الأسد» على الرجل الشجاع الذي لا يعرف الخوفَ في المعركة هو نقل للفظ من معناه الحرفي إلى معنى غير حرفي أو مجازي. يعبِّر ابن تيمية بدلًا من ذلك عن نظرية واقعية أو سياقية للمعنى. فليس للكلمات معانٍ حرفية، إن معانيها تعتمد كليًّا على السّياق. ليس للكلمة إذا جُرِّدت من السّياق معنًى. فإن الشخص الذي يسمع كلمة «الأسد» يحتاج دائمًا قرائنَ سياقية لمعرفة ما إذا كان المراد القطة الكبيرة أم الرجل الشجاع.

ثانيًا: يحدّد ابن تيمية سياق استواء الله على العرش. وكما ذكر سابقًا فإنه لا يُثْبِت صراحةً أن الله جسمٌ أو في حيِّزٍ مكانيٍّ لأن هذه المصطلحات لم ترد في القرآن أو السنة أو أقوال السلف. ومع ذلك فقد صرّح بأنّه يُعْلَم يقينًا بالوحي والعقل والفطرة أنّ الله «فوق» و«على» جميع الأشياء، بما في ذلك السماء والعرش. وهو يؤيّد هذا بالعديد من النصوص القرآنية مثل: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: 4]، وكذلك روايات الأحاديث، مثل [حديث الأوعال]: «والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه». يقول ابن تيمية إن مثل هذه النصوص كثيرة إلى حدّ أنها تفيد العلم اليقينيَّ بأنَّ اللهَ فوق العالم المخلوق وخارجَه. وإضافةً إلى ذلك يجادل ابن تيمية بصورةٍ عقلية، فلو كان الله في العالم لكان متّصِلًا بجميع أنواع القاذورات والنجاسات التي فيه، وهذا لا يليق بالله.

ثالثًا: بعد أن أوجدَ السياقَ، يوضح ابن تيمية أنّ المعنى الظاهر لـ «معية» الله في الآية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4] ليس مستلزمًا بوضوح للقُرب المكاني. نحن نعلم بالفعل أن الله ليس في العالم بل فوقه. ومن ثَمَّ فإن المعنى الظاهر لـ «مع» هو علم الله بأحوالنا. إن قراءة «المعية» على أنها «العلم» ليست مسألة تأويل مجازيٍّ لـ «المعية»، كما كان يفعل المتكلّمون، بل إنه المعنى الظاهر لـ «المعية» الذي يمليه السياق الذي وردتْ فيه. يشير ابن تيمية إلى أن هذا قد يرد عندما يقول الرجل عن القمر والنجوم أنها «معه» أثناء السفر ليلًا، أو عندما يقول الأبُ الجالس على سطح المنزل لابنه الذي يبكي على الأرض تحتَه ألّا يخافَ لأنّه «معه». يحرص ابن تيمية على الإشارة إلى أن استكشافه [السابق] للمعنى ليس تشبيهًا ولا تمثيلًا لله بخلقه، فإن الكيفية لا تزال مجهولةً. إنها بالأحرى مسألة التحدث عن الله بأكثر الطرق الجديرة بالثناء وفقًا للمبدأ القرآني القائل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60].

يسخر فخر الدين الرازي في: تأسيس التقديس من فكرة أنَّ الله فوق

العالم. إنه يجادل بالقول إن الله ليس بجسم، ولا متحيّز، ولا في مكان، ولا يمكن إدراكه بحواس الإنسان، ولا داخل العالم ولا خارجه. وكما ذكرنا في الفصل الثاني فقد كتب ابن تيمية كتابَه: بيان تلبيس الجهمية خلال سَجْنِه الأول في مصر لنقض كتاب الرازي.

إن ردود ابن تيمية على حُجّتيْن من حجج الرازي العديدة سوف توضّح دفاعَه العقلي، كما أنها تجسّد أيضًا كيف يستعمل ابن تيمية المصطلحات الفنية لعلم الكلام. في الحجة الأولى: يدَّعي الرازي أن الله لا يمكن أن يكون فوق كل جزء من الأرض لأنّ الأرض كروية، فإذا صادف أنّ الله فوق أولئك الذين يعيشون في الجانب الشرقي من الأرض فإنه سيكون تحت أولئك الذين يعيشون في الجانب الغربي. ولأن ذلك يبدو سخيفًا فإنه لا يمكن تعيين مكانٍ الله. يقول ابن تيمية إن الناس يقولون إن الله فوق السماء بغضّ النظر عن المكان الذي يقفون فيه على الأرض الكروية. إنّ الناس الذين يعيشون على الجانب الشرقي من الأرض لا يقولون إن الله تحت أولئك الذين يعيشون في الجانب الغربي. إن جهة التحت لا تنطبق على ذلك. ففي أطروحةٍ مختلفة يشير ابن تيمية إلى أن عرش الله والسماوات تحته هي أشياء صغيرةٌ جدًّا بالنسبة إلى الله. وللتأكيد على هذه النقطة يقتبس من الآية القرآنية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]. يوضح ابن تيمية أن العالم كله بيد الله أصغر من الحبّة في أيدينا. فمع وضع هذه الصورة في الاعتبار ليس من الصعب تخيُّلُ أنّ الله فوق الأرض الكروية من أي نقطة على سطحها لأنّ اللهَ يحيط بها تمامًا.

في الحجة الثانية: يؤكد الرازي أن الإله المجسَّم الذي يمكن أن يُدرَك بحواس الإنسان يجب أن يكون إما في حجم أصغر جسيم [الجوهر الفرد]، أو أن يكون أكبر فيكون قابلاً للانقسام إلى أجزائه المركبة، وإن الإله المكوَّن من أجزاء من شأنه أن يُبْطِل وحدانية الله، ومن ثَمَّ فمن الواضح أن الله ليس جسمًا ولا في مكان. ينفي ابن تيمية أن يكون الإله الكبير قابلاً للانقسام إلى أجزاء

منفصلة، فإنه يمكن أن يكون هناك شيءٌ غير قابل للتجزئة وكبيرًا. وإذا كان لله وجودٌ مكانيٌّ وحيّز ممتد فوق عرشه فإن هذا لا يعني أنه يمكن انقسام الله إلى أجزاء تقع في أحيازٍ منفصلة. إضافةً إلى ذلك يشرح ابن تيمية أنه حتى الأشاعرة، بمن فيهم الرازي، يقولون بقدرٍ من التمايز والتغاير داخل الذات الإلهية من خلال إثبات الصفات المتعددة، فإذا كان تنوُّع الصفات في الذات الإلهية حقيقيًّا ولا يجعل اللهَ قابلاً للانقسام، فإن إثبات الحيِّز المكاني لله لا يجعل الله قابلاً للانقسام أيضًا.

ابن تيمية متحفِّظ بشدَّة في الحديث عن الجسم والحيِّز المكاني لله، لأنّ هذه المصطلحات ليست قرآنية. يستشهد ابن تيمية بملاحظة ابن رشد موافقًا عليها بأن نصوص الوحي سكتت بشأن ما إذا كان الله له جسم. ومع ذلك فعندما يستخدم ابن تيمية المصطلحات الفنية الكلامية كي يُشارك الرازي في البحث؛ فإنه يثبت أن اللهَ موجودٌ كبيرٌ جدًّا ويحيط بالكون تمامًا، وهذا يتلاءم مع صورة الله القرآنية الذي يحمل السماوات والأرض في يده.

لقد طعن المجادلون الشيعة والأشاعرة ابنَ تيمية على مرِّ العصور بسبب التجسيم. كما حُكِم عليه بالسجن في القاهرة عام (1306م/ 705هـ) للسبب نفسه. إلّا أنه من المستحيل أن يجد المرءُ ابنَ تيمية يثبت الجسمَ لله بوضوح، إلا أن هناك أساسًا جوهريًّا للتهمة. حاولت شخصياتٌ لاحقة مثل الصوفي إبراهيم الكوراني (ت 1690م/ 1101هـ) الدفاعَ عن ابن تيمية من خلال جَعْلِ وجهة نظره مشابهةً لمذهب «التفويض» المنسوب إلى السلف في قانون تأويل الرازي. ومع ذلك فإن ابن تيمية لا يُنكر جسميةَ الله صراحةً، كما يقتضي قانون الرازي. وبدلًا من ذلك فإنه يفترض إلهًا بحجمٍ هائل يحيط بالكون. وكما سنرى لاحقًا فإنّ هذا الإله أيضًا مبدع ونَشِطٌ دائمًا من الناحية الزمنية.

إله الفلاسفة والمتكلّمين الأزلي اللازمني*:

رؤية ابن تيمية لله دينامية. إنه يؤكد أن الله يريد الأشياء بسبب أسبابٍ أو أغراض حكيمة موجودة في ذاته. إضافةً إلى ذلك فإن الله يخلق دائمًا بإرادته وقوته من الأزل. تميِّز هذه العقائدُ ابنَ تيمية عن التيار الرئيس للفلاسفة الإسلاميين وعلماء الكلام. وفي حين يختلف هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون حول مسائل شتَّى بدْءًا من إثبات الغرض وصولًا إلى إرادة الله، فإنهم يتفقون جميعًا على أن الله أزلي ولازمني. إن إجراءَ مَسْحٍ لحججهم سيمهِّدُ الطريقَ أمام الوقوف على رؤية ابن تيمية.

ينكر المتكلمون الأشاعرة الغرضَ والعليّة في إرادة الله لثلاثة أسباب. **أولاً**: أن الغرضَ يستلزم النقص وإثبات الحاجة إلى الله، فإن من يفعل فعلًا لغرضٍ ما فإنه يستكمل به. وإذا أراد الله أن يفعل لغرضٍ ما؛ فإنه سيكون ناقصًا غيرَ كامل قبل الفعل، ثم كمُل به. **ثانيًا**: أنّ ذلك من شأنه أن يُدخِلَ الحدوثُ الزمني في ذات الله، حيث إنه إذا أراد الله وفعل لأجل غرضٍ ما؛ فإنه سيتغيّر عبر الزمن وهو يحقق غرضه. أي أن الله سيصبح محلًّا للحوادث. **ثالثًا**: سيلزم من وجود الغرض تسلسلًا لا أول له للعلل والأسباب في ذات الله، حيث سيستلزم كلُّ غرضٍ أو سببٍ غرضًا سابقًا أو سببًا لإدخاله إلى حيِّز الوجود، وسيؤدي ذلك إلى سلسلة لا نهائية من الأسباب لا أول لها من جهة الماضي.

---

* يستخدم المؤلف المصطلح: *TIMELESSLY* والذي قد يُترجم حرفيًّا إلى الأبدي أو الأزلي أو الدائم، ولكن آثرتُ ترجمته إلى اللازمني؛ لأن هذا هو المعنى الذي يعنيه المؤلف تحديدًا، وهو أيضًا المعبّر عن المذاهب الكلامية التي حاصلها أن القديم لا تحل به الحوادث، وبعبارة أخرى: أنه في ذاته وأفعاله وصفاته قديم ليس خاضعًا للاعتبار الزمني مطلقًا، سواءٌ من التزم ذلك منهم بصورة كلية، أو من قال بتجدد حوادث، أو غير ذلك من حلول لعلاقة القديم بالزمن والزمنيات. ولا شك أن مصطلحات الأزلي أو الأبدي لا تفي بهذه المعاني بوضوح، وبخاصة للقارئ غير المتخصص. ولذا فضّلتُ ترجمته هنا على هذا النحو، مع الاحتفاظ بالمصطلحات الفنية، نحو: القديم أو حلول الحوادث، في المواضع التي يُحتاج إليها فيها. [المترجم]

ولتجنُّب جميعِ هذه المشكلات يثبت الأشاعرةُ سبعَ صفاتٍ أزلية وأساسية قائمة بالذات الإلهية اللازمنية، وهي [الصفات العقلية]: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، السمع، والبصر. إن طبيعة إرادة الله الأزلية أن تحدد النقطة التي بدأ الله عندها الخلق* دون حلول أي تغيير أو حُدوث في الله. إن امتناع التسلسل في الماضي يمنع أزلية [قِدَم] العَالَم، ومن ثَمَّ فقد كان للعالم بداية [أوَّلٌ].

يتفق المتكلمون من المعتزلة ومن تبعهم من الشِّيعة على أنّ للعالم بدايةً، كما يتفقون على أن الله لازمني في ذاته. ومع ذلك فإنهم يتهمون الأشاعرة بوصف الله بالعبث والجهل بإنكارهم أنّ لإرادة الله غرضًا. وبدلًا من ذلك فإنهم يُثبتون أنَّ الله يريد ويفعل لأغراض، ولكن هذه الأغراض منفكّة عن ذات الله وليست قائمةً بها. إن الغرضَ من أفعال الله هو مصلحة البشر [مراعاة المصلحة/ الأصلح]، لكن تلك الأغراض لا تُحدث تغييرًا أو حاجة في الله لأنها مُنفَكّة لا تقوم بالله، ولا ينتفع الله بشيءٍ من هذه الأغراض. وردّ الأشاعرة بأنه حتى الغايات أو الأغراض المنفكة عن الله تؤثّر بالضرورة على الله بطريقة ما. ثم إنه لا يزال الله الذي يفعل لأجل أغراضٍ خارج ذاته خاضعًا للحدوث الزمني ويفتقر إلى الاكتفاء الذاتي.

يخطِّئ الفلاسفةُ الإسلاميونُ المتكلِّمين لأنهم يعتقدون أن الله يمكن أن يخلق العالم من دون حدوثٍ زمنيّ يقوم بذات الله. لا يمكن أن تحدث

---

* باللسان الكلامي: أن شأن الإرادة التخصيص، وهنا: من شأنها الترجيح، وهو المعبَّر عنه أيضًا، وبخاصة في كلام الناقد: بالترجيح من غير مرجِّح، وقد يفرق بعض المدققين من المتكلمين بين الترجيح من غير مرجِّح، والترجُّح من غير مرجِّح، فيلتزم منعَ الثاني ويجوّز الأولَ ويجيب به على هذا البحث، ولكن من تأمّل عرف أنّ الحاصل واحد، وقد أقرّ بذلك بعضُهم، والمقصود لدى هؤلاء المتكلمين على كل تقدير أنّ مجرد الإرادة هي المرجّح، لا علة أو سبب آخر، لا في التخصيص، ولا في التأثير، ولا في تمامه. [المترجم]

الحوادثُ الزمنية في العالم من دون سببٍ حادثٍ عن إرادة الله. ومن ثَمَّ يهرب الفلاسفةُ من مشكلة المتكلمين من خلال تفسير وجود العالم باعتباره أثرًا أزليًّا لسبب أزلي. ووفق الأفلاطونية المحدثة لدى ابن سينا فإن الله عقل محض وبسيط وكامل لا يتغير. إنّ أيَّ تغيّرٍ في ذات الله من شأنه أن يحدث النقصَ فيها. اللهُ بكماله الأزلي هو مُبْدع ومصدر فيض العالم من الأزل. ولكونه بسيطًا وكاملًا فإن إله ابن سينا لا يفعل لأجل غرض، وهذا الإله لا يخلق لمصلحة العالم. لم يأتِ العالَمُ من حبِّ الله للعالم بل من حبِّ الله لنفسه. إن إرادة الله ليست مسألةَ اختيارٍ بين البدائل، بل اختيار ما يعلمه الله بالفعل وما يفعله بالفعل. الله هو أصل العالم وحدَه، وبما أن ذلك العالَمَ هو العالَمُ الوحيد الذي أمْكَن أن يفيضَ من الله الكامل، فهو بالضرورة أفضل ما في الإمكان [ليس في الإمكان أبدع مما كان].

الله يريد لغاية وحكمة، ويخلق من الأزل:

يشتكي ابن تيمية من أنّ الفلاسفةَ، مثل ابن سينا؛ يختزلون إرادةَ الله في علمه. كما أنه يرفض نظرية الفيض السينوية. لا يمكن لإلهٍ أزلي لا زمني أن يوجِد هذا العالم الزمني. وللسبب نفسه يوافق ابنُ تيمية الفلاسفةَ على أن الإرادة الأزلية اللازمنية [غير المحدَثة] التي يقررها علماء الكلام لا يمكن أبدًا أن تُحدِث العالَمَ دون سببٍ زمنيٍّ حادِث. وفقًا لـ ابن تيمية يخلق اللهُ لأسبابٍ وغاياتٍ حكيمة تنشِّط إرادةَ الله وقدرته. إن الله يفعل ويتكلم ويخلق بمشيئته وقدرته. إن الإرادة الأزلية اللازمنية [غير المحدَثة] المدعاة من المتكلّمين ليست أفضل من عدم الإرادة المطلقة [العجز]. جذَّر ابن تيمية رأيَه هذا في مفهوم الكمال الإلهي وحجته القرآنية: «الفعل صفة كمال،...، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 17]. وإذا كان كذلك، فمن المعقول أن الفاعل الذي يفعل بقدرته ومشيئته؛ أكْمَلُ ممن لا قُدْرَةَ له ولا إرادة»، (منهاج، 1/ 371-372).

يستلزم رأيُ ابن تيمية حلولَ الحوادث في الذات الإلهية. ليس لدى ابن تيمية صعوبة في ذلك، ويؤكد أنه قول السَّلَف. ومع ذلك فهو يفضل أن يتحدث عن «الصفات الاختيارية» و«الأفعال الاختيارية» بدلًا من «الحوادث» لأنّ هذين المصطلحين السابقين أقرب إلى التعبير عن القُرآن والسُّنة. إلى جانب ذلك فإن مسألة حلول الحوادث في الذات الإلهية لم تكن جديدةً في التقليد الإسلامية. لقد كان ابن تيمية يعرف عنها مباشرة من فخر الدين الرازي. لقد حافظ الرازي على العقيدة التقليدية للأشاعرة حول لا زمنيةِ الله طوال معظم حياته، لكنه رجع ليقول في كتابه الأخير: المطالب العالية، كما ينقل ابن تيمية نفسُه، بأن القول بحلول الحوادث يلزم جميعَ الطوائف*، فإن علمَ اللهِ بالأحداث المتغيرة التي تحدث في العالم يلزم منه أن علمَ الله نفسَه يتغيّر، فإنّ اللهَ لا يسمع الكلماتِ حتى يُتكَلَّمَ بها، أو يرى الصورةَ حتى توجَد. إن إرادة الله أن يُحدِث شيئًا تستلزم أيضًا حدوثَ حادِثٍ زمنيٍّ في ذات الله نفسه. لا يدمج الرازيُّ مضامينَ هذه الحجج في اعتقاداته الأوسع، لكن ابن تيمية يفعل.

---

* قال ابن تيمية: «وفضلاؤهم - وهم المتأخرون: كالرازي والآمدي والطوسي والحلي وغيرهم - معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي ذلك؛ بل ذكر الرازي وأتباعه أن هذا القول يلزم جميع الطوائف، ونصره في آخر كتبه: كالمطالب العالية»، مجموع الفتاوى (6/ 221)، وقال: «وقد ذكر [الرازي] أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف. وذكر في كتاب الأربعين أنها تلزم أصحابه أيضاً، فقال في الأربعين: (المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك، وينكرون سائر الطوائف، وقيل: أكثر العقلاء يقولون به، وإن أنكروه باللسان، فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا: إنه يريد بإرادة حادثة، لا في محل، ويكره بكراهة حادثة لا في محل، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة في ذاته تعالى... والأشعرية يثبتون نسخ الحكم، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه، والارتفاع والانتهاء عدم بعد الوجود، ويقولون: إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه يسقع، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع، ويقولون: بأن قدرته تتعلق بإجاد المعين، وإذا وجد انقطع ذلك التعلق، لامتناع إيجاد الموجود، وكذا تعلق الإرادة بترجيح المعين...)»، درء تعارض العقل والنقل (2/ 207- 208)، وراجع رد ابن تيمية على الصفي الهندي تعقبَه على الرازي في ذلك الموضع، في: الدرء، (2/ 238) وما بعده. وقد قال الرازي هذه المضامين والأقوال في المطالب ونهاية العقول والأربعين. [المترجم]

ليس لدى ابن تيمية إشكالٌ في تسلسلِ حوادثَ لا أولَ لها أيضًا. إنه يدحض حجج المتكلمين ضد التسلسل اللانهائي، ويُثْبت تسلسلَ الأفعال في الذات الإلهية، فيقول إن الله: «لم يزل فعّالًا إذا شاءَ أفعالًا تقوم بنفسه - بقدرته، ومشيئته - شيئًا بعد شيء»، (منهاج، 1/ 147). وبالمثل فإن الله بكماله كان يخلق شيئًا فشيئًا «من الأزل». إن أفعال الخلق الإلهية ليس لها أوَّل، لكنَّ كلَّ شيءٍ مخلوق له أوّلٌ. وتبعًا للمتكلمين يؤكد ابن تيمية أن كلَّ مخلوقٍ كائنٌ بعدَ أنْ لمْ يكُنْ. ومع أنه كان هناك دائمًا أشياءُ مخلوقةٌ من نوعٍ أو آخر، فإنّه لا شيءَ منها أزليٌّ. إن نوع المخلوق أزلي، على حدّ تعبير ابن تيمية، ولكنّ كلَّ فَرْدٍ معيَّن منها كان له أوّل.

تُشبه رؤية ابن تيمية حول مسألة خلق الله المستمر للعالم وجهةَ نظر ابن رشد، وقد كان على عِلْم بكتابات ابن رشد حول هذا الموضوع. يرفض كلٌّ من ابن رشد وابن تيمية نظرية الفيض لدى ابن سينا، ويلاحظ كلاهما أيضًا أن السردية الكلامية عن خلق العالم من لا شيء [العدم] ببدايةٍ؛ تخالف ظاهر معاني نصوص الوحي. فالقرآن لا يقول إن العالم كان له بداية، إنه يقول فقط إن هذا العالَم المعهود قد خُلِق في سياق وجودِ مخلوقٍ سابق، عالَمٍ شمَلَ الماءَ والعرشَ الإلهي. لقد جاء في القرآن: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: 7]. يذكر القرآنُ أيضًا أن هذا العالَم خُلِق من مادّة سابقة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11]. واستنادًا إلى ذلك، وعلى أساس الكمال الإلهي، يؤكّد ابن تيمية أنّ عالم المخلوقات الإلهية يمتد إلى ما لا أول له في الماضي.

وعلى غرار المعتزلة يثبت ابن تيمية أنّ الله يفعل لغرضٍ وحِكْمة. ومع ذلك فإنه لا يثبت ذلك في ثَوْب المعتزلة، حيث حاول المعتزلة أن ينفوا عن الله الحاجةَ والتغيُّرَ الزمني من خلال فَصْلِ الغرض عن ذات الله، والإصرار على أن الله يفعل فقط لصالح المخلوقات. فالله لا يفعل شيئًا لمصلحته الخاصة. وفقًا لـ

ابن تيمية، فإن ذلك التصوّر لا يجرّد [يعطّل] اللهَ من أغراضه الحكيمة فحسب، بل يجعل الله أيضًا غير مُبالٍ بخَلْقِه. إن الفاعل العاقل يهتم بالضرورة بمنفعة فعله، وبالثناء الذي يعودُ عليهم لتصرفه. يوضح ابن تيمية أنَّ «كلّ من فعلَ فعلًا ليس فيه لنَفْسِه لذّةٌ ولا مصلحة ولا منفعة بوجهٍ من الوجوه، لا عاجلةٌ ولا آجلة؛ كان عابثًا ولم يكن محمودًا على هذا»، (مجموع، 8/ 89-90). بالنسبة لـ ابن تيمية، فإن اللهَ يفعل بسببِ أغراضٍ حكيمة تقوم بذات الله، وتعود إلى المخلوقات وإلى الله نفسِه. إنّ الله عند ابن تيمية مهتمٌّ بنفسِه ومنفعتها بالطريقة نفسِها التي لدى البشر.

وهنا يحمِل ابن تيمية بصرامةٍ على النقد الأشعري لإثبات الغرض للإرادة الإلهية بأنها تعرِّض الله للنقص والحاجة، حيث يقولون إن الله لو كان يفعل لأغراض وحِكم لكان غيرَ كامل قبل فِعْله ثم استكمل بفعلها. يعارض ابن تيمية ذلك من خلال إعادة تفسير الكمال الإلهي عبر أدوات سينوية. بالنسبة للأشاعرة لا صلة للعالم بالكمال الإلهي، فاللهُ كاملٌ، سواء خلق عالمًا أم لم يخلق. أمّا بالنسبة لـ ابن تيمية فإن العالَمَ متأصِّلٌ في الكمال الإلهي. لقد كان الله دائمًا يخلق شيئًا أو آخرَ. إذن لا يعني الكمال الإلهي عدمَ الاكتراث بوجود العالم، بل إنه يعني بدلًا من ذلك أن الله لا يحتاج إلى مساعدة في فعل الخَلْق. الله هو الخالقُ الوحيد والكامل للعالَمِ وكلِّ ما يحدث فيه.

يوظِّف ابن تيمية أيضًا فكرة الحب الإلهي السينوية لشرح الكمال الإلهي. فإنّ الله يحب العبادةَ وطاعة عبادِه في الدنيا. ومع ذلك فإن الله لم يخلق العالم لأجل حُبّ هذه العبادة والطاعة، على الأقل ليس في المقام الأول، بل إنه بدلًا من ذلك يتبَعُ العالَمُ بشكلٍ ثانويٍّ حُبَّ الله لنفسِه، وهذا هو الأساسي والجوهري. كتب ابن تيمية: «ما يحبه الله من عبادته وطاعته فهو تبع لحبِّ نفسِه، وحبُّه ذلك هو سبب حب عباده المؤمنين، فكان حُبُّه للمؤمنين تبعًا لحبِّ نفسِه»، (مجموع، 8/ 144). إضافةً إلى ذلك فإن محبة الله وحمده لنفسه تتجاوز بشكلٍ كبيرٍ حُبَّ البشر له وحمدَهم له، ولذا فإنه لا يحتاج إلى هذا الأخير. في الواقع إن الله هو نفسُه الذي يخلق الحبَّ والحَمْدَ الذي في البشر.

كذلك يردُّ ابن تيمية على الأشاعرة بأنّه من الواضح أنّ من يفعل الأشياء لأغراض حكيمة هو أكمل من الذي يفعل من غير يفعل من غير غاية. إنّ الكمال هو فعل الأشياء عندما تتطلب الأغراض الحكيمة ذلك، وليس بشكل اعتباطيّ أو عشوائي. وكذلك فإن فعلَ الشيءِ عندما لا تتطلب الحكمةُ ذلك يعدُّ نقصًا. وأيضًا فإنّ كمالَ الله بأفعاله لا يختلف عن كمالِه بصفاته. إن أفعال الله لا تقلُّ ضرورةً في استلزام الكمال الإلهي عن صفاته. في النهاية، بالنسبة لـ ابن تيمية فإن إله الفلسفة والكلام ليس كاملًا. الإله الكامل هو الذي يخلق بإرادته وقدرته منذ الأزل لأغراض حكيمة. وأيُّ إلهٍ آخر لا يستحق الثناءَ والعبادةَ.

الفصل الثامن

الله والإنسان

قدَّم الفصلانِ الثالثُ والسابعُ معًا العديدَ من أسس الإطار العقدي اللاهوتي لـ ابن تيمية. لقد ظلَّ يؤكِّد أن العقائد الآتية معلومةٌ بالوحي من جهة، وبالعقل والتكوين البشري الطبيعي [الفطرة] من جهةٍ أخرى. تلك العقائد هي: الله موجود، لله صفات الكمال، الله فوق السماء وعلى العرش، الله خلق كلَّ شيء لغرضٍ وحكمة تعود عليه وعلى منفعة خلقِه على حدٍّ سواء، الله خلق البشر ككائناتٍ مُحبَّة وعابدة، تبحث عن المنفعة وتنفر من الضرر، فطر اللهُ البشر بحيث يجدوا أقصى فائدةٍ لهم في عبادته وحده، وإنهم سيعبدون الله حقًّا مادام لم تتدخل أيُّ موانع، وبعث اللهُ الأنبياء لتتميم الفِطرةِ الإنسانية وتكميلها، وكذا أنزل الله الشرائع لحكمةٍ بالغة تتمثّل في هداية البشر إلى أقصى مصلحة ممكنةٍ من خلال عبادة الله وحده.

يستكشف هذا الفصل كيف يفهم ابن تيمية علاقةَ الله الأخلاقية بالإنسانية. فعلى الرغم من تفاؤله الهائل بخيرية الله والنزعة الإنسانية لعبادة الله؛ إلا أنّه من الواضح لـ ابن تيمية أن البشر يفشلون في تحقيق الغايات التي خلقها الله فيهم بالطبيعة. وإذا كان الله قد أراد وخلق كلَّ موجودٍ لأغراضٍ حكيمة؛ فماذا يصنع ابن تيمية بشأن الظُّلم والشر والمعاصي؟ وفي عالَمٍ من الأكاذيب والخداع، كيف يميِّزُ المرءُ النبيَّ الحقيقي والدينَ الصحيح من الكاذب؟ هل سيأتي وقت تتحقق فيه غايةُ الله من الإنسانية بالكامل؟

العدل والشر والفِعْل الإنساني:

إن إشكالية العدل الإلهي في العقيدة الإسلامية واضحةٌ ومُباشرة. إذا كان الله يخلق فِعلًا ما من أفعال المعاصي الإنسانية؛ فكيف يمكن أن يحرِّمَه الله ويعاقِب عليه؟ حلَّ المتكلمون المعتزلة هذه الإشكالية عن طريق جَعْل البشر هم من يخلقون أفعالَهم [الاختيارية]. يرتكب البشرُ أفعالَهم خالين من المحدّدات الخارجية. لا يتدخّل اللهُ في الخيار الإنساني لارتكاب الأعمال الصالحة أو السيئة. يثيب اللهُ على الأعمال الصالحة ويعاقب على الأعمال السيئة فحسب. يرفض كلٌّ من الأشاعرة وابن تيمية الحلَّ المعتزلي باعتباره إنكارًا لقدرة الله الحصرية. فالله هو الذي يخلق الأفعال البشرية. كما يتهم كلٌّ من الأشاعرة وابن تيمية المعتزلةَ بجعل الله خاضعًا لمعايير العدالة الإنسانية. لا يحتاج الله إلى التمسُّك بمفاهيم العدالة الإنسانية في إثباته وعقوبته للخلق. يزعم الأشاعرة أنّ لله الحق في فعل ما يشاء في خلقه، ولو عاقب الطائعين. يقول الأشاعرةُ إن البشر يعلمون أن الله لن يعاقب المطيعَ فقط لأن الله قال إنه لن يفعل ذلك. ردَّ ابن تيمية بأن الإله وفق التصور الأشعري لا يمكن الوثوق بحفاظه على كلمته*، فإنّ الإله الذي لا يتصرف لأجل أغراضٍ حكيمة؛ متقلِّبٌ. وبدلًا من ذلك يؤكد ابن تيمية أنه من المعلوم بالضرورة أن الله يخلق كلَّ شيء لحكمةٍ وغرض. يتمثَّل عدلُ الله في وضع الله كلِّ شيءٍ في موضعه المناسب له وفقًا لتلك الأغراض الحكيمة، وهي الطريقة التي تكون بها الأشياءُ جيّدةً ومثالية. ومع ذلك فإن هذا

---

* كي يتمّ تصور انتقاد ابن تيمية، فإنه يستند في ذلك لكون الصدق الإلهي مستندُه السمْعُ أو الإجماع عند عامة الأشاعرة، وليس العقل، ومن ثَمَّ فالاعتماد على النص في تصحيح الثواب والعقاب فيه نوعٌ من الدور، وبخاصّةٍ إذا ضممنا إلى ذلك أن مستند الصدق الإلهي سيرجع ضرورةً لدلالة المعجِز على صدق الرسول لأنه المصحح للنص ومستند الإجماع، ودلالة المعجز معرَّضة للخطر بسبب منع الأشعرية من التحسين والتقبيح العقليين، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك في الكلام عن دلائل النبي الصادق. فإذا اكتملت هذه الصورة كان انتقادُ تجويز الأشعرية تعذيبَ الطائع وتنعيم العاصي واستنادُ عكسِه للسمع؛ تامًّا. [المترجم]

يطرح السؤال عن سببٍ أن الأشياء ليست أفضل مما هي عليه*. يعطي ابنُ تيمية تفسيرا أعمق للمسألة في سياق المناقشات حول الشّر.

يعالج ابن تيمية مسألة الشّر باعتبارها تحديًا للخيرية الإلهية، وإشكالًا على المسؤولية الإنسانية على حدٍّ سواء. ففيما يتعلق بالجانب الإلهي، يردّد ابن تيمية مشروعَ الأفلاطونية المحدثة لـ ابن سينا في تقديم ثلاثة أنواع من التفسير.
الأول: كلّ ما خلقهُ اللهُ هو خيرٌ في نفسِه من حيث الأصل، أما الشرور فليست شرًّا إلا بالنسبة للمخلوقات. كتب ابن تيمية قائلاً: «فإنه لا يخلق شرًّا محضًا. بل كل ما يخلقه: ففيه حكمة، هو باعتبارها خيرٌ. ولكن قد يكون فيه شرٌّ لبعض الناس، وهو شرٌّ جزئيٌّ إضافيٌّ، فأما شرٌّ كليٌّ، أو شرٌّ مُطلقٌ: فالربُّ مُنزَّهٌ عنه»، (مجموع، 14/ 266).

الثاني: أن مقدار الشرِّ ضروريٌّ في إظهار الكمال الإلهي وخَلْق العالم على أفضل وجهٍ ممكن. ففي في رسالةٍ ربما تكون في أواخر حياته يؤكِّد ابن تيمية على القول المأثور الذي يرجع إلى الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع من هذا العالَم»، (جامع، 142). وكان ابن تيمية قد انتقد هذا القولَ في كتاباتٍ سابقة لقصرها قدرةَ الله عن فعل غير ما فعله الله. يبدو أن المقولة تعني أ الله لا يمكن أن يخلق أي شيء مختلف، ومع ذلك فإن ابن تيمية يدافع في النهاية عن هذه المقولة، وذلك أن معناها أنه كان من الممكن أن يخلق الله شيئًا آخر، لكن الله بغرضه الحكيم قد خلق هذا العالَمَ لأنه كان الأفضل.

الثالث: يؤكد ابن تيمية، ومرةً أخرى في تشابُهٍ مع الفيلسوف ابن سينا، على أن حجم الشر في العالم ضئيلٌ مقارنةً بالكمِّ الهائل من الخير. فعلى سبيل المثال الانتفاع الحادث بالمطر يفوق بكثيرِ الإزعاجَ والضررَ الذي يسبِّبه لبعض

* تلك مسألة «ليس في الإمكان أبدع مما كان» التي اشتهرت عن أبي حامد الغزالي وكثر كلامُ العلماء وتآليفُهم فيها، تقريرًا ونقضًا. انظر تفصيل ابن تيمية فيها في: الرد على الشاذلي في حزبيه، (92)، وسيشير المؤلف إلى ذلك الآن. [المترجم]

الناس. فالأنبياء أتوا بمنفعةٍ للبشرية جمعاءَ تتجاوز الإذلالَ والموتَ اللذيْن قد يحدُثان للكفّار.

وفيما يتعلق بالمسؤولية الإنسانية، يستخدم ابن تيمية استراتيجيتيْن مختلفتين. **أولاً**: وفقًا للاعتقاد الكلامي المتأثِّر بالفلسفة في عصره*، يثبت ابن تيمية أنّ الله يخلق عن طريق أسبابٍ ثانويةٍ. فيخلق الله الإحراق عن طريق النار، والنباتات عن طريق المطر، وغلاء الأسعار عن طريق الظلم، والأطفال عن طريق المعاشرة الجنسية، والمرض عن طريق السُّم، والأفعال البشرية عن

---

* وإلا فالموقف الأصلي للمتكلمين الأشعرية، وبخاصة الغزالي، أن الله هو الخالق وحده، ولا موجِدَ ولا مؤثِّر ولا مخصِّصَ إلا هو، ومن غير أسباب، وأن حصول الأثر عقب السبب عاديٌّ وليس عقليًا ولا طبيعيًا، ويرون المخالف في ذلك كافرًا أو مبتدعًا، الأول الطبائعي القائل باستقلال تأثير الأسباب، والثاني الفلاسفة الإلهيون والمعتزلة ونحوهم ممن يثبت تأثير الأسباب على سبيل الواسطة. أما الطبائعية القائلون بالتأثير المستقل فخارج البحث، إذ عامتهم من الدهرية أو الملاحدة وقليل منهم الإلهي، ولكن أغلب البحث في ذلك مع الفلاسفة الإسلاميين والمعتزلة. راجع كلام الغزالي عن مذهب الفلاسفة في: مقاصد الفلاسفة، المقصد الخامس، (288)، والرد عليه في: تهافت الفلاسفة، (134)، ونقد ابن رشد لكلامه في تهافت التهافت ط الفكر، ووصفه بالسفسطة، (290) وما بعدها، ومذهب الفلاسفة: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، (3/ 119 - 192)، وللتوسُّع حول جميع المذاهب عرضًا ونقدًا: ارجع إلى بحث الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (2/ 325- 456).

وتتكوّن نظرية ابن تيمية حول الأسباب والمسببات من العناصر الآتية: الله خالق الأسباب والمسببات، المسببات مؤثِّرة بالجعل الإلهي، الأسباب لا تؤثر استقلالًا بل جمعًا، ولا تؤثر إلا بشرط عدم المانع. يقول: «وهذا القول الوسط، وهو إثبات كون الرب خالقاً لكل شيء، ومع كون أفعال العباد مخلوقة له، ومع كونها أفعالاً للعباد أيضاً، وأن قدرة العباد لها تأثير فيه، كتأثير الأسباب في مسبباتها، وأن الله خالق كل شيء بما خلقه من الأسباب، وليس شيء من الأسباب مستقلاً بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه، وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله كان وإن لم يشأ العباد، وما لم يشأ لم يكن ولو شاء العباد. وهذا الذي عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها»، درء تعارض العقل والنقل، (10/ 115). [المترجم]

طريق إرادة الإنسان وقدرته. إن ممارسة الإرادة والقدرة البشرية تميِّز الأفعالَ الاختيارية عن القَسْرية، والله هو خالق كلا النوعيْن من الأفعال، بما في ذلك الإرادة والقدرة على الأفعال الاختيارية. ومع ذلك فإنّ الله يُثيب ويُعاقب فقط على الأفعال الاختيارية بمقتضى حقيقةِ أنه يخلقها في البشر وليس في نفسه. إن الأفعال البشرية تُنسَب إلى البشر وليس إلى الله، تمامًا كما أنَّ الشعر الذي يخلقه اللهُ على رؤوس البشر ينسَب إلى البشر وليس إلى الله. يواجه ابن تيمية أحيانًا صعوباتٍ في هذا الدفاع عن المسؤولية الإنسانية. ولإيجاد طريقة للخروج يلجأ إلى مبدأه العقدي المتمثِّل في أولوية الله في الكمال على خلقه [قياس الأولى]. فعلى سبيل المثال اعتبرْ حالة خادم السيد الذي خلق اللهُ فيه الظلم. فوفقًا لـ ابن تيمية إذا كان عدلًا بالنسبة لسيده أن يعاقب عبدَه على هذا الظلم؛ فإنه أكثر عدلًا أن يعاقب اللهُ ذلك الخادم نفسَه*.

---

* قال ابن تيمية: «وإذا كان العقاب على فعل العبد الاختياري لم يكن ظُلمًا. فهذا الحادث بالنسبة إلى الرب له فيه حكمةٌ يحسُنُ لأجل تلك الحكمة، وبالنسبة إلى العبد عدل؛ لأنه عوقب على فعله، فما ظلمه الله ولكن هو ظلم نفسه.

واعتبر ذلك بأن يكون غيرُ الله هو الذي عاقبه على ظلمه، لو عاقبه وليُّ أمرٍ على عدوانه على الناس فقطع يد السارق، أليس ذلك عدلًا من هذا الوالي؟ وكون الوالي مأمورًا بذلك يبين أنه عادل.

لكن المقصود هنا أنه مستقر في فطر الناس وعقولهم أن ولي الأمر إذا أمر الغاصب برد المغصوب إلى مالكه، وضمن التالف بمثله، أنه يكون حاكمًا بالعدل، وما زال العدل معروفًا في القلوب والعقول. ولو قال هذا المعاقَب: أنا قد قُدِّرَ عليَّ هذا، لم يكن هذا حُجّةً له، ولا مانعًا لحُكْم الوالي أن يكون عدلًا.

فالله تعالى أعدل العادلين إذا اقتصَّ للمظلوم من ظالمه في الآخرة أحقُّ بأن يكون ذلك عدلًا منه، فإنْ قال الظالم: هذا كان مُقدَّرًا عليَّ؛ لم يكن هذا عُذرًا صحيحًا ولا مُسْقِطًا لحقِّ المظلوم، وإذا كان اللهُ هو الخالق لكل شيءٍ فذاك لحكمةٍ أخرى له في الفعل، فخَلْقُه حسَنٌ بالنسبة إليه لما له فيه من الحكمة، والفعل القبيح المخلوق قبيحٌ من فاعله لما عليه فيه من المضرّة، كما أن أمرَ الوالي بعقوبة الظالم يسر الوالي لما فيه من الحكمة، وهو عدله وأمره بالعدل، وذلك يضر المعاقب لما عليه فيه من الألم»، منهاج السنة النبوية، (3/ 33-35). [المترجم]

يستخدم ابن تيمية استراتيجيةً ثانية ولاحِقةً فيما يبدو لإسناد الشرّ إلى البشر في رسالته: الحسنة والسيئة (مجموع، 14/ 229-425). وفيها يلجأ إلى الفكرة السينوية والأفلاطونية المحدَثة أنّ الشر هو عدم الخير أو نقصه. يحدد ابن تيمية موقِعَ الشر في جهل الإنسان وعدم فعله ما خُلق لأجله [عدم العلم وعدم الإرادة]، وكلٌّ من الأمرين عدمٌ لا وجود، ومن ثَمَّ فليسا شيئًا خلقه الله. يخلق الله المعاصيَ في الناس ومن ثَمَّ يعاقبُهم عليها، ولكنَّ اللهَ يخلق تلك المعاصي بصورةٍ عادلةٍ كعقابٍ على تفريطٍ أصلي بترك الأعمال الصالحة التي خلقها الله لتؤديها البشرية. الله ليس مسؤولًا عن هذا التفريط الأصلي لأنه لم يخلقه. إنه أمرٌ عدميٌّ غير موجود يتحمل البشرُ وحدَهم المسؤولية عنه. ومع ذلك فلماذا يخلق الله البشر ضعفاء بحيث يفرطوا في فعل الخير؟ يتحوَّل ابن تيمية مرةً أخرى إلى الحكمة الإلهية. إنّ الله يخلق البشر عُرْضَةً للفشل الأخلاقي وذلك لأغراضٍ حكيمة.

لا يكشف ابن تيمية دائمًا عن أغراض الله الحكيمة من وجود الشر. في بعض الأحيان يقول إنه لا يمكن معرفتها وأن الله لا يجوز أن يُسأل عمَّا يفعل. إلَّا أنه يقدم أسبابًا دينيّةً لخلق الله الشرَّ في أوقاتٍ أخرى. إن معاصي الإنسان وعواقبَها المدمرة تعمل على توجيه الآخرين وزجرهم. المصائب والأمراض والمظالم تكفّر الذنوبَ، وتتسبب في التوبة والصبر والتواضع وحضور الله في القلب ودعاءه. في الواقع إنّ بعض هذه الخصال الروحية لن تكون ممكنة بدون وجود الشر والذنوب. كتب ابن تيمية قائلاً: «الذنبُ يوجِب ذُلَّ العبد وخضوعَه ودعاء الله واستغفاره إياه وشهوده بفقره وحاجته إليه وأنه لا يغفر الذنوب إلا هو. فيحصُل للمؤمن - بسبب الذنب - من الحسنات ما لم يكن يحصل بدون ذلك»، (مجموع، 14/ 318-319)*.

---

* يستمد ابن القيم من هذه المعاني ليبين المنافع المترتبة على وجود إبليس وسائر المضار وطوّل فيه واستوفاه جدًا في شفاء العليل، من أربعين وجهًا، ضمنها مباحث كثيرة في أنواع الشرور والمضار وحتى خلود تعذيب أهل النار، وهناك رجّح فناءها اتساقًا =

إنّ الشرَّ بالنسبة لـ ابن تيمية هو في الأساس مسألةُ تدريبٍ إلهي. يخلق الله الشرَّ لتطهير البشر وتعليمهم الفضيلة الدينية وعبادة الله وحده. يرى الصوفيةُ الشرَّ بطريقةٍ مماثلةٍ باعتباره أداةَ الله لانضباط البشر على الطريق الروحي. هذا التفسير العلاجي والتعليمي لأنواع الشر هو رأي ابن تيمية عن نار جهنم، كما سنرى في القسم الأخير من هذا الفصل، وكذلك فهمه لعصمة الله للأنبياء من الذنب والخطأ، وهو ما سيُناقش بعد ذلك.

عصمة الله للأنبياء:

ثمّةَ قناعةٌ إسلاميّةٌ أساسية بأن الله يعصم الأنبياء من الذنب والخطأ في بلاغ الرسالة الإلهية. ويعتقد الشيعةُ العصمة التامة من الذنوب أو النقائص في للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، بالإضافة إلى أئمتهم الملهمين «الأئمة» الذين جاءوا بعده. قد يجيز أهل السُّنة اليومَ أن يرتكب النبي بعضَ الأخطاء أو الذنوب الصغيرة، لكنهم يصرون على أنه معصوم من الخطأ في نقله للقرآن. وكان هذا بالمثل موقف الأغلبية السُّنية في عهد ابن تيمية. ومع ذلك فإنّ ابن تيمية نفسَه يتبع رأي الأقلية التي كانت أكثر شيوعًا في وقت سابق. قد يذنِب الأنبياءُ ويخطئون*، حتى في الأمور المتعلقة بالوحي، لكن الله يعصمهم من إقرار أخطائهم وذنوبهم، أي أنها لا تُصبح مستقرةً أو دائمة. لقد فعل النبي محمد أخطاءً وذنوبًا، لكنه تائب منها دائمًا ولم يثبت عليها.

= مع مباني المنفعة والرحمة المترتبة على خلق الشر والضرر. انظر: شفاء العليل، ط دار المعرفة، (216- 267)، انظر: ومختصر الصواعق للبعلي، ط الحديث، (251). [المترجم]

* لتحرير العبارة بحيث تعبِّر بدقةٍ عن رأي ابن تيمية في العصمة، فإن ما يتعلق بالخطأ في البلاغ والذي يعصم الله النبيَّ من استقراره متعلق في العبارة المكتوبة فوق بالخطأ لا بالذنب، لأن الذنب معناه أن يتعمد الخطأ في البلاغ، وهذا كفر، وهذا يتأتى على قول من يجيز الكفر على النبي بعد النبوة، وهذا قول له سلف، وهو ظاهر بعض النصوص، لكن لم أقف على قول ابن تيمية به. [المترجم]

يطّردُ ابن تيمية على هذا الرأي بقبول القصة المثيرة للجدل حول الآيات الشيطانية باعتبارها تاريخية، ويستخدمها للتأكيد على قيمة توبة النبي. تروي تفاسيرُ القرآن المبكرة وروايات سيرة النبي هذه الرواية، والتي وقعت أثناء الفترة المكية المبكرة من النبوة المحمدية، حيث هاجر بعضُ المسلمين إلى الحبشة (إثيوبيا اليوم) هربًا من اضطهاد المكيين. وفي يوم ما كان النبي يتلو القرآن بحضور مشركي مكة، وبعد أن ذكر أسماءَ ثلاثة آلهة عربية: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: 19، 20]، أضاف آيتيْن زائدتين: ﴿تلك الغرانيق العلا، وإن شفاعتهن لتُرْتَجى﴾. وهنا ظنّ المشركون أنّ محمّدًا صلى الله عليه وسلم قد قَبِلَ آلهتهم، وأنه قد حدث التوافُق بين الجانبين للحظات. سمِع المسلمون المهاجرون في الحبشة عن المصالحة وبدأوا في العودة إلى ديارهم. إلا أن الملك جبريل قد كشف للنبيّ محمّد صلى الله عليه وسلم أن الشيطان قد أضاف هاتين الآيتين. انزعج النبيّ، وأنزل عليه جبريل الآية التالية ليهدّئ من روعه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: 52]. كما أنزل جبريل آياتٍ لتحل محلّ ما ألقى الشيطان: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [النجم: 21 - 23]. وانتهت المصالحة مع مشركي مكة.

رُفِضت هذه القصةُ على نطاقٍ واسعٍ في القرن الثاني عشر. قال بعض علماء العصور الوسطى إن الشيطان قلّد صوتَ النبيّ في النطق بالآيات الشيطانية، ورفض آخرون القصةَ بالكامل باعتبارها مكذوبة، وهو الرأي الإسلامي الأكثر شيوعًا اليوم. لقد قيل إن القصة تقوّض النقل المعصوم للنص القرآني وعصمة الله للأنبياء من الخطأ. بالإضافة إلى ذلك لم تُروَ القصة بأسانيد صحيحة وفق قواعد علم الحديث. ثبتت ثلاث روايات من نحو ثلاثين رواية للقصة عن التابعين، أي الجيل الذي بعد الصحابة، لكن لم يُرْفَعْ أيٌّ منها إلى الصحابة أنفسِهم.

ومع ذلك فقد صحّح ابن تيمية رواياتِ التابعين تلك. يقطَعُ منهجُ ابن تيمية

في تفسير القرآن مع المنهج اللغوي للمفسرين الآخرين في القرون الوسطى. إنه عادة لا يفسِّر القرآنَ من خلال دراسة المعنى النحْوي واللُّغوي للنصِّ في المقام الأول، بل إنه بدلًا من ذلك يفسِّر القرآن وفقًا لما يقوله القرآن عن نفسه أولًا [تفسير القرآن بالقرآن] ثم بالسُّنّة وأقوال الصحابة والتابعين. إنه لا يحدد المعنى الصحيح للقرآن عبر نتائج البحوث اللغوية، ولكن بما قاله المسلمون الأوائل: السلف، حول النّصّ. بالإضافة إلى ذلك يقبل ابنُ تيمية أصالةً روايات التابعين المتعلقة بتفسير القرآن وأحداث سيرة النبي محمّد، وإن لم تكن تلك الروايات قوية بما يكفي لإثبات الأحكام الفقهية. كما يقرر أنه لا توجد أي إمكانية للتواطؤ أو الاتفاق على الخطأ عندما تُروى روايتان أو أكثر لحادثةٍ ما عن تابعين مختلفين. تلبّي قصة آيات الشيطان، برواياتها الثلاثة الثابتة عن التابعين، هذا المعيارَ للصحة، ولا يجد ابنُ تيمية صعوبةً في قَبولها.

يردُّ ابن تيمية أيضًا على الاعتراضات العقدية على رأيه. كان الاعتراض الأول أن النبي الذي يخطئ لا يكون قدوةً صالحة للكمال الأخلاقي. يجيب ابن تيمية بأنه لا يمكن التوبةُ من دون ذنب، فالنبي يقدِّم أفضلَ قدوة للتوبة لأنه كان يتوب من الذنب دائمًا وعلى الفور. وإن الذنب مع التوبة أفضل وأكمل من عدم وجود ذنب على الإطلاق، والتوبة هي وسيلة الوصول إلى الكمال. وهذا يتناسب مع رؤية ابن تيمية للشر كتعليمٍ وتربيةٍ إلهية. فالشر والذنب نافعان في زيادة الوعي الديني وعبادة الله وحدَه. ومع ذلك يحذِّر ابن تيمية من أن يخطئ المرءُ عمدًا لمجرد إتاحة الفرصةِ للتوبة. الاعتراض الثاني، وهو شائعُ بين الشيعة، هو أن الناس سيجدون النبيّ المذنبَ منفِّرًا. يردّ ابن تيمية على ذلك بأنه الذنب الذي يتوب منه المرء على الفور لا يستلزم تنفيرًا. وأما الاعتراض الثالث فهو أنه لا ضامن أن الأنبياء سوف يتوبون دائمًا. يستشهد ابن تيمية هنا بصِدْق الأنبياء، فالله يختار فقط أولئك الذين لديهم شخصياتٌ صادقةٌ ليكونوا أنبياء. وفي حقيقة الأمر كانت حادثة الغرانيق مما أثبت صدقَ النبي محمَّدٍ، فعندما وقع في فخ الشيطان؛ سعى إلى الصدق، ولم يُحاوِل إخفاءَ خطئه أو مقاومة التصحيح.

لم تتسامح الأجيالُ اللاحقة مع مذهب ابن تيمية حول عصمة الأنبياء. رفض المعارضون عبر القرون رأيَه على أنه يضر بعصمة الأنبياء. وحتى الإصلاحيون والسلفيون الذين يتخذون ابن تيمية موجِّهًا لهم فإنهم غالبًا ما يحجبون أو يتجاهلون تعاليمَه في هذا الشأن لأنها لا تتناسب مع رؤيتهم الخاصة للأرثوذوكسية الإسلامية.

دلائل النبي الصادق:

تثير حادثةُ الآيات الشيطانية السؤالَ الكلامي الإسلامي الدائم حول كيفية تمييز النبي الصادق من الكاذب. بالنسبة لـ ابن تيمية فإن الحادثة المذكورة جزءٌ من دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم، كما أنها تُظهر سلامته الأخلاقية وكماله الروحي. لم تكن الاعتباراتُ الأخلاقيّةُ ذاتَ صلة بالتحقق من صدق النبي بالنسبة إلى متكلمي الأشاعرة الأوائل، فإن العقل لا يمكنه الوصول إلى المعرفة الأخلاقية، فالله وحده هو مَنْ يحدِّد الصوابَ والخطأ، والوحي الإلهي وحده هو الذي يمكن أن يوفِّرَ هذه المعلومات. وفقًا لرؤيتهم لا يستطيع البشرُ التمييزُ بين النبي الصادق والنبي الكاذب بالاستناد إلى شخصية النبي أو تعاليمه الأخلاقية. فقط المعجزات يمكن أن تدل على النبي الصادق. فالشخص الذي يدَّعي أنه نبي وتُثبِت «المعجزة» ذلك هو النبي الصادق. شملت معجزات النبيُّ محمَّدٌ القرآنَ المعجِز الذي لا مثيلَ له، وانشقاق القمر.

لقد أثبت جمهور المعتزلة صِدْقَ النبي محمد من خلال المعجزات أيضًا. ومع ذلك فقد أثبت المعتزلةُ أنّ العقل يدرك أصول الصواب والخطأ قبل ورود الوحي. ومن ثَمَّ قال بعضُ المعتزلة إن صدق الأنبياء يمكن أن يُعرف بفضل طابعهم الأخلاقية الفائق.

رأى المتكلم الأشعري الغزالي لاحقًا أن الفرق بسيطٌ بين المعجزات النبوية من جهة والسحر والشعوذة من جهةٍ أخرى، ومن ثَمَّ لم تكن المعجزاتُ دليلًا موثوقًا على النبوّة، لذا حدَّد الغزالي دليلَ النبوة بدلًا من ذلك في الآثار

الإيجابية للنبيّ على النفس البشرية، خاصةً كما هو مذكورٌ في الكتابات النفسية لـ ابن سينا.

يوافق ابنُ تيمية الغزاليَّ على أن المعجزات ليست كافية تمامًا كدليل على النبوة، لكنه ليس سعيدًا بحل الغزالي. في بداية كتابه الكبير: النُّبوُّات، حدد ابن تيمية ثلاثة مواقف حول المعجزات. **الأول**: هو رأي المعتزلة، وهو أن المعجزة هي أمرٌ «خارقٌ للعادة» يأتي من الله. يخرِق اللهُ العادةَ فقط لأجل الأنبياء ولا يفعل ذلك أبدًا للأولياء أو السحرة أو الكهّان. ومن ثَمَّ فإن المعجزة تدلُّ على النبوّة بالضرورة. لا يُعارِض ابن تيمية هذا الرأي، كما سنرى لاحقًا.

الثاني: يجيز متقدمو الأشاعرة أن تحدث المعجزات والخوارق على أيدي الأولياء والسحرة والكهان. ومع ذلك فكما يقول الأشاعرة فإن الله سيؤيّد فقط مدَّعي النبوة الصادقين بالمعجزات، وليس الأنبياء الكذبة. يردّ ابن تيمية بأن هذا يتناقض مع الأصول الخاصة للأشاعرة، فإذا كان الله فوقَ كلّ التزامٍ أخلاقيّ كما يزعم الأشاعرة؛ فكيف يمكن الوثوق بأنّ الله سيؤيّد الأنبياء الصادقين فقط بالمعجزات؟ لا يوجد شيءٌ يمنع الله من تأييد نبي كاذب. يصر ابن تيمية لاحقًا في: النبوات على أنّ الله لا يؤيِّد نبيًّا كاذبًا لأنه ذلك يخالف حِكمته. كتب يقول: «حكمته توجب أن يُبيّن صدق الأنبياء وينصرهم»، (النبوّات، 906).

يمثِّل ابنُ سينا والفلاسفة الذين من نوعه الموقف الثالث في مخطط ابن تيمية. إن النبوّة لدى ابن سينا هي قوة فِكْريةٌ متقدِّمة وقُدْرة على تحويل المعرفة العقلية إلى صُوَرٍ في الخيال، كما يحدُث في الرؤى والأحلام. إنها أيضًا القدرة على جعل الخوارِق تحدث في العالم الخارجي. هذه القدرة هي مصدر المعجزات والعجائب التي يصنعها الأنبياءُ وغيرُهم. ينتقد ابنُ تيمية ابنَ سينا لإرجاعه النبوةَ إلى كونها ظاهرةً طبيعية، لأن مثل هذه القدرة ليست أكثر من زيادةٍ في القوى الموجودة في كل إنسان، حتى في غير المؤمنين. يعارض ابن تيمية ذلك بأن الله ينزل وحيَه على النبي من خارج نفسه، فقد تلقى النبي محمَّدٌ الآيات من مَلَكٍ منفصل عنه، ولم يكن ذلك الملَكُ مجرَّدَ صورةٍ في نفس النبي.

يفضّل ابنُ تيمية نفسُه أن يتحدَّث عن «آيات» بدلًا من «معجزات» لأن المصطلح الأخير لا يُستَخْدَم في القرآن والسنة النبوية وأقوال السلف. وعلى غرار المعتزلة، يُصر ابن تيمية في النبوات على أن دلائل النبوة هي بالضرورة فريدةٌ من نوعها بالنسبة لهم، فلا يشترك معهم فيها السحرة أو الكهّان. ومع ذلك فليس كلُّ ما يخرق العادةَ يُعتبر دليلًا على النبوة. فبالنسبة لـ ابن تيمية العادةُ شيءٌ نِسْبي. يخرق السحرُ والكهانةُ العادةَ اليومية لمعظم الناس، إلا أنها أمورٌ عاديّة بالنسبة للسحرة والكهان. وبالمثل فإن عادات الأطباء والفقهاء والفلكيين هي أمورٌ عاديةٌ بالنسبة لأولئك الذين يمارسون هذه المهن ولكنها غير عادية بالنسبة لأولئك الذين لا يمارسونها. كل مهنة أو حِرفةٍ لها علاماتٌ فريدة ومميزة معروفةٌ لدى جميع الجنس البشري. ومن ثَمَّ فبالطريقةِ نفسِها، ووفق غرض الله الحكيم؛ تتكوّن دلائلُ النبوة من عاداتٍ خاصّةٍ بالأنبياء.

وفقًا لـ ابن تيمية فإن الدلائل المعتادة على النبوة هي نقل المعلومات الصادقة من عالَمِ الغيب وحِفْظُ الله لتلك الحقيقة. يُقِرُّ ابن تيمية بأن الكهان والجن قد يقدِّمون أيضًا معلوماتٍ عن الغيب، لكنه يصرُّ على أنهم يروون الأكاذيب حتمًا، فليسوا جديرين بالثقة. علاوة على ذلك، يأتي الأنبياء بالمعلومات الغيبية التي لا يستطيع البشر والجن العاديون الوصولَ إليها. فعلى سبيل المثال لا يمكن أن تظهر العلامات التي أظهرها الله للنبي محمد في ليلة الإسراء على الجنّ.

مقارَبة ابن تيمية دائريّة*، وهو يدرك ذلك جيدًا. فقد قال: «لا يُعرف أنّ الآية مختصةٌ بالنبيّ، حتى تُعرفَ النبوة»، (النبوات، 174). إن تصديقَ النبيِّ يتطلب أولًا معرفة ماهية النبوة. يردّ ابن تيمية على الدَوْر من خلال استدعاء التقليد الطويل من النبوات. ويشرح أن الله قد أوضَح نبوةَ محمَّدٍ عن طريق ربطه

* أي أن فيها دَوْرًا، فالنبوة تُعلم بالدلائل، والدلائل تُعلم بالنبوة، وذلك لأنه قرر أنها تخرق عادة غير النبيين أما بالنسبة للنبيين فهي من جنس خوارقهم المعتادة بالنسبة إليهم. [المترجم]

بالأنبياء السابقين. أسَّس القرآنُ لمفهوم جنس النبوة من خلال استعراض قصص الأنبياء السابقين، وكانت هذه القصصُ وطبيعةُ النبوة معروفةً بالفعل عندما ظهر النبي محمد. كتب ابن تيمية قائلاً إن الله «بيَّن أنّ هذا الجنس من الناس معروفٌ، قد تقدم له نُظراءُ، وأمثال؛ فهو معتادٌ في الآدميين، وإن كان قليلًا في الآدميّين»، (النبوات، 187). إن المعرفة الواسعة بعادات الأنبياء في ذلك الوقت لا تجعل هناك عذرًا لعدم الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. إن أولئك الذين عرفوا النبوة لكنهم رفضوا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم كانوا ببساطةٍ جاهلين أو معاندين.

يعيد ابن تيمية في كتاب: النبوات مشكلة التقليد النبوي إلى أصلها: كيف يمكن للبشر التعرُّفُ على النبوة قبل أن يثبّت الله معرفةَ النبوة بين البشر؟ يرجع ابن تيمية إلى نوح، النبي الأول بعد الطوفان العظيم الذي قضى على البشرية كلِّها تقريبًا. يوضح ابن تيمية أن الله أعطى نوحًا ما هو مطلوبٌ لإثبات صِدْقه في النبوة، باعتباره فردًا نبيًّا، وباعتبار تصديق جنس النبوة عمومًا*. ولسوء الحظ فإن ابن تيمية لا يفسّر كيف أثبت اللهُ جنسَ النبوّة في زمن نوح. في النهاية فإن الدليل على صِدق نُبوة محمَّد صلى الله عليه وسلم بالنسبة لـ ابن تيمية يوجَد في عَرْضِ العالم من خلال عدسة السرديات النبوية للقرآن، والدليل على النبوة هو في إدراك مطابَقة النبوة المحمدية للنمط النبوي المتكرر في القرآن.

المسيحية: درسٌ في الدين المبتدَع:

على الرغم من التقليد النبوي قد تأسس في فترةٍ سابقةٍ، إلا أن ابن تيمية يؤكِّد أنّه قد صُدِّقَ وخُتم بالنبي محمَّد صلى الله عليه وسلم وحيًا وعقلًا بصورةٍ

---

* قال بعد النقل السابق مباشرة: «وأمّا من جاءهم رسولٌ لا يعرفون قبله رسولًا، كقوم نوح؛ فهذا بمنزلة ما يبتديه الله من الأمور، وحينئذٍ فهو يأتي بما يختص به، ممّا يعرفون أن الله صدّقه في إرساله. فهذا يدلّ على النوع والشخص، وإن كانت آيات غيره تدلّ على الشخص؛ إذ النوع قد عرف قبل هذا»، النبوات لابن تيمية (1/ 187). [المترجم]

حاسمة. تلقى ابن تيمية تحديًا مباشرًا لهذه القناعة عام (1316م/ 716هـ)، في شكل رسالة مجهولة المصدر من أهل جزيرة قُبرص. والرسالة هي تنقيحٌ لرسالة دفاعية مسيحية سابقة. وكما يذكر ابن تيمية نفسُه فإن هذه الرسالة السابقة كانت قد اكتسبت تداولًا واسعَ النطاق. ردَّ ابن تيمية على الرسالة بكتابٍ في أضعاف حجمِها: الجواب الصحيح.

هدف ابن تيمية المعلن في: الجواب الصحيح هو عَرْض المسيحية بمثابة الدرس للمسلمين حول ما يجب تجنُّبه من الكفريات والبدع. وكثيرًا ما يذكر ابن تيمية أوجَه التشابه في الأخطاء التي يتصورها بين المسيحيين من جهة، والمتكلمين والصوفية والشيعة من جهةٍ أخرى. في بداية كتابه الضخم يحدد ابن تيمية الإطار العقدي اللازم لوضع المسيحية باعتبارها إفسادًا لدينٍ نبويٍّ. وهنا يقرّر أن دين كل أنبياء الله ورسُله هو الإسلام، وإن اختلف الكتبُ المنزلة مثل التوراة والإنجيل والقرآن بشأن الممارسات الدينية [الشرائع]. أمّا كلُّ الديانات الأخرى فهي شركٌ وبدعة*. إضافةً إلى ذلك فإنّ الله قد خصَّ محمّدًا بأن فضَّله على جميع الأنبياء والرسل، وجعل الأُمّةَ الإسلامية خيرَ الأمم. تمثِّل الأمة الإسلامية الوسطية والاعتدال [وسطًا عدلًا خِيارًا] في مسائل العقيدة والعبادة بين اليهود والمسيحيين الذين يتطرَّفون بين الإفراط والتفريط [على التوالي]. لقد ابتدع اليهودُ والمسيحيون الأديانَ التي يتبعونها. لقد انحرفوا عن الوحي المنزَّل على موسى والمسيح، وكفروا بالوحي الخاتم المنزَّل على محمَّد. يشرح ابن تيمية ذلك:

«وذلك أن دين النصارى الباطل إنما هو دين مبتدع، ابتدعوه بعد المسيح عليه السلام، وغيروا به دين المسيح، فضل منهم من عدل عن شريعة المسيح إلى ما ابتدعوه. ثم لمَّا بعث الله محمّدًا صلى الله عليه وسلم

* قال ابن تيمية: «فدين المرسلين يخالف دين المشركين المبتدعين الذين فرَّقوا دينَهم وكانوا شيعًا»، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (1/ 67). [المترجم]

كفروا به، فصار كفرهم وضلالهم من هذين الوجهين: تبديل دين الرسول الأول، وتكذيب الرسول الثاني. كما كان كفر اليهود بتبديلهم أحكام التوراة قبل مبعث المسيح، ثم تكذيبهم المسيح عليه السلام»، (جواب، 1/ 109-110).

تجادِل الرسالةُ المسيحيّةُ المذكورة أن محمَّدًا صلى الله عليه وسلم كان مجرد نبي للعرب المشركين فحسب، وذلك لأنّ الوحي إليه كان باللغة العربية فقط. يردّ ابن تيمية بالنصوص القرآنية مثل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28] للتأكيد على أنّ رسالة محمّدٍ صلى الله عليه وسلم عالمية. قد يبدو أنّ بعض الآيات القرآنية تقصر نطاق مهمته على العرب، لكن هذا لا يقوّض عمومَها.

يضيف ابن تيمية أن محمّدًا صلى الله عليه وسلم لم يكن مخطئًا أو مخدوعًا في اعتقاده أن رسالتَه كانت عامّة، فإن الله لا يسمح بحدوث ذلك للأنبياء.

تستمر الرسالة المسيحية في بيان أن القرآن يشيد أيضًا بمريم وعيسى، ويصدِّق الكتاب المقدس المسيحي في آياتٍ، مثل: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: 3]، و: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: 94]. تخلُص الرسالةُ إلى أنَّ القرآن يخبر المسيحيين بالثبات على دينهم. يوافق ابن تيمية على أن القرآن يصدِّق الوحيَ السابق، فيجب على المرء أن يؤمن بجميع كتب الله كما يجب أن يؤمن بجميع أنبياء الله. ومع ذلك فإنه يوضح أن القرآن لا يثبت العقائد المبتدعة للمسيحيين.

وفيما يتعلق بالإنجيل نفسِه، فإن ابن تيمية حريصٌ أكثر من بعض أسلافه. اشتهر ابن حزم (ت 1064م/ 438هـ) بإصراره على أن اليهود والمسيحيين قد حرَّفوا نصوص كتبهم المقدسة، وجمَع قوائمَ للتناقضات والأخطاء التاريخية

واللاهوتية فيها لإثبات ذلك. على خلاف ابن حزم، يقول ابن تيمية إن فساد النصوص الكتابية لا يمكن إثباته أو إنكاره. وفي حين أنه من المؤكد أن اليهود والمسيحيين قد حرَّفوا معنى نصوصهم، إلا أنه لا يمكن معرفة ما إذا كانت النصوص نفسُها قد جرى تغييرها. نتيجةً لذلك نادرًا ما يذكر ابن تيمية أخطاءً نصيّةً في الكتاب المقدس. وبدلًا من ذلك يفسِّر النصوصَ بما يوافق قناعاتِه العقدية الإسلامية، بالطريقة نفسِها التي كان يسعى بها إلى شحْنِ المصطلحات الفنية الكلامية والصوفية والفلسفية بالمعاني المطابِقَةِ لفهمِه للقرآن والسنة.

إنّ هذا واضحٌ بسهولة في: الجواب الصحيح في مناقشته لعقيدة التثليث المسيحية. تقول الرسالة المسيحية إن الثالوث - أي: الإله الواحد في ثلاثة أشخاص [أقانيم]: الأب والابن والروح القدس - ثابتٌ بالعقل، ويؤيّده كلٌّ من الكتاب المقدس والقرآن. يدحض ابن تيمية الحججَ العقلية الواردة في الرسالة، ويدَّعي أن الثالوث هو إفسادٌ لدين المسيح ويتعارض مع توحيد الأنبياء، ولا يدعم الكتاب المقدس ولا القرآن العقيدةَ المسيحية. ثم يؤوِّل ابن تيمية الأسماء الثلاثة الواردة في أمر الإنجيل بالتعميد: «فاذهبوا وتلمِذوا جميعَ الأمم وعمِّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس» (متّى 28: 19) ليوافق رؤيتَه القرآنية، حيث: «الأب» يعني اللهَ، و«الابن» يشير إلى النبي البشري البحت- المسيح، و«الروح القدس» ويشير إلى جبريل أو مَلَك الوحي أو الوحي نفسِه. يقول النصُّ للقرَّاء حسب قراءةِ ابن تيمية أن يؤمنوا بالله ورسوله والملك الذي نزل بالوحي الإلهي.

تتضمّن الرسالةُ المسيحيةُ حجتيْن من الحجج الرئيسة الأخرى. **الأولى**: أن القرآن يثبت كلًّا من إنسانية المسيح وألوهيته [ناسوته ولاهوته]. يرفض ابن تيمية ألوهية المسيح باعتبارها تناقِض العقلَ والوحي، ويؤوِّل النصوص الكتابية التي قد يساء فهمها على أنها تعني أن الله حلّ في المسيح. **الثانية**: تزعم الرسالةُ المسيحيةُ أن الإسلام غير ضروريّ ولا لازم للمسيحيين لأن المسيحية دينٌ كاملٌ، فقد كانت اليهودية دينَ الشرع والعدل في حين كانت المسيحية دينَ النّعمة [شريعة عدل، وشريعة فضل]. يرد ابن تيمية بوضع الإسلام في قمة

الكمال بدلًا من المسيحية. لقد ركّزت اليهوديةُ على الشريعة والعدل على حساب الفضل، وأكدت المسيحية على الفضل على حساب الشرع والعدل. أما الإسلام فهو مُتوازِنٌ تمامًا مع الفضل والعدل والشرع. تُتَوَّج رؤيةُ ابن تيمية للدِّين النبوي بالقرآن والنبي محمد. يضع: الجواب الصحيح المسيحيةَ على هامش البِدع المخالفة للعقل والنص، ويسعى مشروعُه لتفسير النصوص الكتابية إلى حشد النصوص اليهودية والمسيحية لصالِح تأييدِ الإسلام.

المصير النهائي للكفّار:

ليس ابنُ تيمية متعاطفًا تمامًا مع الأديان المخالفة للإسلام، ولا شكّ لديه أن الكفار سيُعاقبون بالعذاب في النار في الآخرة. ومع ذلك ففي وقتٍ متأخِّرٍ من حياته توصل إلى استنتاج مفادُه أن هذه العقوبة لن تستمر إلى الأبد. في وقتٍ ما خلال فترة سجن ابن تيمية في دمشق سأله تلميذُه ابن قيم الجوزية مرتين عن عذاب الكفار في جهنم. رفض ابنُ تيمية الإجابة في المرة الأولى، فقط قال إن هذا سؤالٌ صعبٌ ويبدو أنه لم يعرف بعد ما الذي يعتقد فيه. وفي المرة الثانية التي أرسل فيها ابن القيم لشيخه كتابًا يحتوي على أثرٍ للصحابي الكبير عمر بن الخطاب، جاء فيه: «لو لبث أهل النار في النار عددَ رَمْلِ عالِج لكان لهم يومٌ يخرجُون منها» (وعالِج: هي الرمال في الطريق إلى مكّة المكرمة). ردّ ابن تيمية هذه المرة بما يبدو أنه آخر أعماله، وهي عبارة عن رسالة قصيرة بعنوان: الرد على من قال بفناء الجنة والنار*.

---

* ذكر ابن القيم القصة، فقال: «كنتُ سألتُ عنها شيخَ الإسلام قدَّس الله روحَه، فقال لي: هذه المسألةُ عظيمةٌ كبيرة، ولم يُجِبْ فيها بشيء، فمضى على ذلك زمنٌ حتى رأيت في تفسير عبد بن حُميد الكَشِّي بعضَ تلك الآثار التي ذكرتُ، فأرسلتُ إليه الكتابَ وهو في مجلسه الأخير، وعلَّمْتُ على ذلك الموضِع، وقلتُ للرسول: قُلْ له هذا الموضع يُشْكِلُ عليه ولا يَدْرِي ما هو، فكتب فيها مُصنَّفَه المشهور رحمة الله عليه»، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (ص: 264). [المترجم]

في هذه الرسالة يجادل ابن تيمية بأنه من الخطأ القول إن الجنة والنار سيفنيانِ. كان هذا الرأي الكلامي الشاذ يرجع إلى القرن الثاني للإسلام [الجهمية]. وبدلًا من ذلك يوضح ابن تيمية أن ثواب الجنة هو الأبدي في حين أن عذاب الكفّار في النار سيفنى. يشرح أثرُ عمر بن الخطاب الآيةَ القرآنية التي تقول عن أهل النار: ﴿لَّبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23] أن قوله «أحقابًا» لا يعني إلى الأبد، فسيأتي وقتٌ سيخرج فيه الجميع.

أكّد مُعظمُ العلماء المسلمين الآخرين في عصر ابن تيمية أن الكفار سيبقون [يخلدون] في جهنم إلى الأبد. يقول القرآنُ في العديد من المواضع أن الكافرين سيكونون في نار جهنم «خالدين فيها أبدًا» (على سبيل المثال: سورة النساء: 169). وادعى العلماءُ أيضًا أنّه قد حصل الإجماع على هذه المسألة، حيث أجمع العلماء المسلمون على أن الكافرين سيخلدون في نار جهنم إلى الأبد من دون نهاية لعذابهم، وقالوا إنه لم يكن هناك خلافٌ بين الأجيال المسلمة الأولى، السّلف، حول هذا الموضوع.

يردُّ ابن تيمية بأن تعبيريِ القرآن: «خالدين فيها» و«خالدين فيها أبدًا» لا ينبغي أن يُؤخَذا بمعناهما المطلق، وأنهما لا يمنعان فناءَ عذابِ الكفار في نهاية المطاف. كما يرفض ابن تيمية الإجماع المدَّعى حول بقاء النار. لم يكن هناك إجماعٌ على هذا بين الصحابة، كما يوضح أثر الصحابي عمر بن الخطاب المذكور سابقًا. بالإضافة إلى ذلك وكما ذكرنا في الفصل الخامس، فإنّ ابن تيمية لا يقبل حُجّيةَ الإجماعات المتأخرة لأنه من الصعب التحقق منها.

تقومُ الاعتباراتُ العقديةُ الأوسع بدورٍ في حُجة ابن تيمية. فإنه يلزم من رحمةِ الله ومغفرته أن نعيم الجنة باقٍ إلى الأبد، إلا أن العذاب الأبدي ليس من موجِب أيٍّ من أسماء الله وصفاته. ومن ثَمَّ فإن الرحمة الإلهية تمنع من العذاب الذي بلا نهاية. يقول القرآن: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]، ويقول الحديث: «إنّ رحمتي سبقت غضبي». وأخيرًا يستعمل ابن تيمية إثبات التعليل والحكمة الإلهيين، ويوضح أن غرض الله الحكيم من

العذاب هو التطهير من الخطايا وتزكية النفوس، ومن ثَمَّ فلا غرضَ حكيمًا في معاقبة شخصٍ ما إلى الأبد.

إن مضمونَ حُجَّة ابن تيمية هو الخلاص العام. لقد أوضح أن غرض الله الحكيم من العقاب والعذاب هو الإصلاح وليس الانتقام، ثم إن الجزاء يستلزم الثواب والعقاب بما يتناسب مع الأفعال البشرية. حافظ التقليد السُّني السائد على أن الجزاء العادل للكفر هو النار الأبدية. وفي تصوُّر ابن تيمية فإن العقوبة الدائمة ستبطل الغرض الإلهي الحكيم من العذاب والمتمثِّل في تطهير النفوس لغايةٍ أسمى. يتوافق هذا التصور لجهنّم بدقّةٍ مع اعتقاد ابن تيمية الذي يحرِّكه التعليلُ، باعتبار جهنّم أداة للتهذيب العلاجي. وعلى الرغم من أن ابن تيمية لا يقول ذلك صراحةً، فإن منطقه يؤدي إلى استنتاجٍ مفادُه أن الله سيستخدم جهنم لجعل جميع المخلوقات في توافُقٍ تامٍّ مع الأغراض التي خُلِقوا لأجلها بشكل طبيعي، والتي من خلالها ستحقق أعظم مصلحةٍ: سيعبد الجميعُ اللهَ في النهاية.

بالنسبة لـ ابن تيمية فإن الأخلاقيات الإلهية والإنسانية على حدٍّ سواء: نفعيةٌ لخدمة الدين. يجب أن يوازن البشر بين المصالح والمفاسد بحثًا عن أفضل ما يُقيم الدينَ في عالَمٍ ناقص. وبالمثل، فإن الله يخلق ويأمر بغرض زيادة المصلحة البشرية إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ من خلال العبادة الصحيحة. إنّ الإله لدى ابن تيمية هو النفعي الكوني* الذي يحقِّقُ أكبر مصلحةٍ ممكنة لأكبر عدد. وفي الوقت نفسِه تُصرَف لهذا الإلهِ العبادةُ والمحبّةُ والحمدُ لأنه هو الذي يستحقّ ذلك وحدَه. كما رأينا في الفصل السابع فإن الله لا يطلبُ الثناءَ والمحبةَ من الإنسان بسبب الحاجة، فلا شيء يمكن أن يزيدَ في ثناء الله وحبِّه لنفسِه.

---

* تقدم التنبيه على السياق الذي يستعمل فيه المؤلف: النفعية والنفعي، والذي يقارب: المصلحة والمصلحي في السياق الإسلامي، والمقصود هنا أن الإله في تصور ابن تيمية هو المريد بحكمة وغاية، لأجل تحقيق المصالح والمنافع، وليس المتصرف بمحض المشيئة بغض النظر عن ترتب المنافع والمصالح. [المترجم]

يُعطي فكرُ ابن تيمية بشكلٍ عامٍّ الأولويةَ للأخلاق والعبادة باعتبارها الطاعةَ لشرع الله. يتضمن هذا الشرعُ إثباتَ الكمال الإلهي وكمالَ طرقِهِ في التعامل مع الإنسانية من أجل تمجيد الله والثناء عليه. ليس الاعتقاد لدى ابن تيمية مسعى نظريًّا، بل ممارَسةٌ عمليةٌ موجّهَةٌ نحو الطاعة والعبادة. إنّ مشروعَه الفكري بأكمله مشروعٌ فقهيٌّ مكرَّسٌ لتعيين وترشيد الطريقة الصحيحة لعبادة الله.

الفصل التاسع

الخاتمة

عُرِف تنظيم القاعدة الجهادي بتنفيذها هجمات 11 سبتمبر (2001م) على مركز التجارة العالمي في مدينة نيويورك والبنتاغون في العاصمة واشنطن. وفي وقت سابق من أغسطس (1996م) أصدرت القاعدة إعلانًا بالجهاد ضد الأمريكيين. وفي هذا البيان اشتكى زعيم القاعدة أسامة بن لادن من تمركز الجنود الأمريكيين في المملكة العربية السعودية. فبعد غزو العراق للكويت عام (1990م) وضع الأمريكيون أعدادًا كبيرة من القوات في المملكة العربية السعودية لحماية حقول النفط وطرد العراق من الكويت. وحمَّل بن لادن الوجودَ الأمريكي المسؤولية عن إحداث المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها المملكة العربية السعودية وتعريض السلامة الإسلامية للبلاد للخطر، فقد كان حُكّام المملكة العربية السعودية يُوالون الكفار ضد المسلمين بصورة مؤثِّرة. ولمعالجة هذه المشكلات دعا بن لادن المسلمين إلى توحيد صفوفهم لمهاجمة الأمريكيين وطردهم من الجزيرة العربية، وأنه يتعيّن عليهم تنحيةُ خلافاتهم جانبًا لإنجاز هذه المهمة. وحتى أولئك الذين لا يلتزمون بدينهم لابد أن يساعدوا في هذا الشأن، فإنّه يتعيَّن على المرء اختيار أخف الضررين، والضرر الناجم عن الاستعانة بالمسلمين في القتال سيكون أقلَّ من الضرر الناجم عن احتلال الكافرين لأراضي المسلمين.

أيَّد بن لادن تحليلَه باقتباسِه ما يقرُب من صفحةٍ كاملة من أقصر فتاوى ابن تيمية [الثلاث] الشهيرة ضد المغول (مجموع، 28/ 501-508). وكما ذُكر في

الفصل الأول احتجّ ابن تيمية في هذه الفتوى بأن المفسدة أو الضرر المترتب على قتال المغول أقلّ من ضرر عدم قتالهم. فيجب اختيارُ أخف الضررين، وفي هذه الحالة كان قِتالُ المحتلِّين المغول أقلَّ ضررًا. علاوة على ذلك، فلابد من حشد المسلمين العصاة أو الفاجرين للمساهمة في الجهاد، فإنّ اللهَ ينصر دينَه بهؤلاء الفاجرين عندما يتعلق الأمر بدفاع هؤلاء الفاجرين عن الإسلام ضد أولئك الأكثر فجورًا.

قد يكون قادةُ الجيوش ومعظم المقاتلين في الجهاد مُذنبين مسيئين، لكنَّ هذا أفضل من السقوط في يد الغزاة الذين سيلحقون أشد الضرر بالدين ومصلحة الناس. ينسج تفكيرُ بن لادن على المنوال نفسِه. لا يحتاج المجاهدون لأن يكونوا أتقياء، إنهم ببساطة بحاجةٍ إلى أن يكونوا على استعدادٍ للقتال من أجل مصلحة الدين العُليا كما تفهمها القاعدة.

بعد وقت قصير من إعلان القاعدة، استخدمت الجماعة الجهادية المصرية: الجماعة الإسلامية فكرَ ابن تيمية النفعي لأهدافٍ مختلفة. كانت الجماعة قد شنَّت هجماتٍ إرهابيةً ضد الحكومة المصرية وقطاع السياحة من أواخر الثمانينات إلى التسعينيات، وأعلنت أنّ الحكومة المصرية مرتَدّة لعدم دعمها للشريعة الإسلامية بالكامل، وأنها قد حملت السلاح لفرض دولةٍ إسلامية بالقوة. ثم بدأت قيادات الجماعة عام (1997م) في الدعوة إلى إنهاء العنف. وأصدرت عام (2002م) عددًا من البيانات لنقض جهادها ضد الدولة المصرية. وكان من بين هذه البيانات: «مبادرة وقف العنف».

استعانت الجماعة في هذه المبادرة بالعديد من المصادر الشرعية التي تعود للقرون الوسطى لتقدِّم حجتها. كان أحد هذه المصادر عبارة عن رسالة قصيرة لـ ابن تيمية: فصل جامع في تعارُض الحسنات أو السيئات (مجموع، 20/ 48-61). تبدأ الأطروحة التيميّة بقوله:

«الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها،

وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرّين، وتحصيل أعظم المصلحتيْن بتفويت أدناهما وتدفع أعظمَ المفسدتين باحتمالِ أدناهما»، (مجموع، 20/ 48).

ويتابع ابن تيمية شرحَ مبادئه النفعية على غرار ما جاء في فتواه المناهضة للمغول التي استشهد بها بن لادن، حيث يمكن ارتكابُ ضررٍ أقلَّ لدفْعِ ضررٍ أكبرَ، وبالمثل يجوز ارتكاب ضررٍ أقلَّ لتحقيق منفعة أكبر، ويجوز ترك مصلحةٍ أقلَّ من أجل تحقيق مصلحة أكبرَ.

وعلى هذا الأساس بررت الجماعة الإسلامية تحريمَ الشريعة الإسلامية لممارساتهم العنيفة السابقة ضد الدولة بسبب آثارها الضارة للغاية، فقد أدَّى العنفُ الذي مارسه هؤلاءِ إلى مقتل عددٍ كبير من الأشخاص وتدمير المنازل والمساجد. صحيحٌ أن المظالمَ السياسية ما زالت قائمة؛ لكن العنف لم يجلب أي مصلحة. لذلك كان الطريقُ الأنسب للمضي قُدمًا هو الصَّبر في مواجهة الاضطهاد. سيكون الصبرُ أعظمَ أجرًا يومَ القيامة من العنف الوحشي الذي وقع في السنوات السابقة. علاوة على ذلك فإن إرهابهم وإراقتهم الدماء قد أضفت على الإسلامِ سُمعةً سيئة في العالم الخارجي. لقد استغل أعداءُ الإسلام، وخاصة الأمريكيين والإسرائيليين، هذا السمعةَ السيئةَ لصالحهم.

كما أوضحت الجماعة أيضاً أنه كان من الواجب عليها أن تعرف ما هو أفضل في المقام الأول من شنِّ جهادها العنيف. لقد كان ينبغي عليها أن ترى أنه لا يوجد مبرر لإعلان أن الحكومة المصرية مرتدة، وكان ينبغي عليها فهم أن الإسلام يوجِب حسابَ المصالح والمفاسد للأفعال قبل فعلها. لقد أخطأوا بسبب التركيز أكثر من اللازم على تفاصيل النصوص وفقدوا إدراك المقاصد الكبرى للدين. وفي عام (2004م) انتقدت الجماعةُ القاعدةَ بطريقة مماثلة. فقد اتهمت القاعدةَ بجعْل الجهاد غايةً في نفسِه، بدلًا من أن يكون وسيلةً غايتُها إقامةُ الدين. لقد نسي تنظيم القاعدة أولوية الدعوة والإقناع وجَعَلَ الجهاد العنيف

في المقدمة كبديلٍ عن ذلك. لقد ركزت القاعدة، مثل الجماعة الإسلامية نفسِها في وقتٍ سابق، بصورة أضيق مما ينبغي على النصوص التي تروج للعنف وتجاهلت المقاصد العامة للإسلام.

إن المقارنة بين استخدام القاعدة والجماعة الإسلامية لـ ابن تيمية أمرٌ مفيدٌ. لقد سعَتْ كلتا الجماعتيْن، تماما كـ ابن تيمية، إلى دعم رؤيتهما للإسلام قبلَ كل شيء. وواجهت الجماعتان مشكلة العالَم الفاسد، حيث نظرتا للإسلام فيه باعتباره تحت تهديدٍ وجوديّ. تحوّلت كلتاهما إلى التفكير النفعي لـ ابن تيمية للمُضِيّ قدمًا إلى الأمام، ومع تقييماتهما المختلفة للواقع السياسي؛ فقد توصَّلتا إلى استنتاجاتٍ متناقضة. فالنفعية الدينية لـ ابن تيمية لا تؤدِّي دومًا إلى الغايات نفسِها.

إن تراث ابن تيمية الأوسع كان معقّدًا أيضًا، ولم يكن له تأثيرٌ كبيرٌ على الدين السائد في الإمبراطورية المملوكية. ومع ذلك فقد قُرِئت أعماله ونوقِشت جيدًا في دمشق والقاهرة حتى القرن الخامس عشر. ومن بين تلامذته تبنَّى ابن قيم الجوزية آراءَ ابن تيمية بمنتهى النشاط والشمول. كان ابن القيم مؤلفًا غزيرًا، وجعل أسلوبُه المنهجيُّ والتفصيليُّ المتقنُ الأفكارَ التيميةَ في متناول جمهورٍ أعرض. ونتيجة لذلك تصدى قاضي القضاة الشافعي في دمشق تقي الدين السُّبكي لابن القيم وأرهبه في الأربعينيات من القرن الرابع عشر الميلادي، بسبب مسائل الصفات، وفناء النار، وغيرها من الأمور.

أسسَّت كتاباتُ السُّبكي وغيرُه من معارضي ابن تيمية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر خطوطَ الانشقاقات الجدالية حول الاستغاثة والطلاق والعقيدة، والتي يتردّد صداها حتى الوقت الحاضر.

كان استقبال أفكار ابن تيمية انتقائيًّا في كثيرٍ من الأحيان. فعلى سبيل المثال اعتمد العالم اليمني ابن الوزير (ت 1436م/ 840هـ) على ابن تيمية وابن القيم الجوزية لصياغة اعتقادٍ وسيط بين أهل السُّنة والشيعة الزيدية. تبنَّى

ابن الوزير عقيدةَ ابن تيمية حول إثبات الغرض الحكيم لإرادة الله، في حين ترك القول بحلول الحوادث في ذات الله جانبًا. كما أجاز أن تشكِّل حججُ ابن تيمية عن انقطاع عذاب الكافرين في النار موقفًا إسلاميًّا مقبولًا، لكن ابن الوزير نفسَه رغم ذلك فضّل التوقُّفَ في حُكْم هذه المسألة.

تُقدِّم حركة قاضي زاده (ت 1635هـ) الإصلاحية في الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر مثالًا آخر على الاستخدام الانتقائي لـ ابن تيمية. كان المفكّران الرئيسان اللذان شكّلا حركة قاضي زاده هما محمد أفندي البركوي (ت 1573م) وأحمد الأخيساري (ت1631م أو 1634م). كان كلاهما حنفيًّا من أتباع المذهب الماتريدي في علم الكلام، والذي نشأ في آسيا الوسطى. لقد نفى الماتريديون، مثل متأخري المتكلمين الأشاعرة، أن لله جسمًا، وأوَّلوا الصفات الإلهية التي تستلزم التجسيم بصور غير حرفية. وعلى الرغم من عدم وجود صلة لهم بالعقيدة التيمية، إلا أن البركوي والأخيساري قد استعانا بـ ابن تيمية وابن القيم للتحذير من أخطار زيارة القبور. استعار الأخيساري وأعاد صياغة نصوصٍ من كتاب ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم للتعبير عن آرائه الخاصة حول التجديد الديني.

في العصر الحديث ألهمت كتاباتُ ابن تيمية عن العقيدة والممارسات المبتدعة حركاتِ الإصلاح بأنواعها المختلفة. تلك الحركات التي تشمل الوهابية في المملكة العربية السعودية منذ القرن الثامن عشر فصاعدًا، ومبادرات الإصلاح السلفي في جنوب آسيا والعالم العربي، والتي بدأت في القرن التاسع عشر، والحركة السلفية العالمية المعاصرة التي نشأت في المملكة العربية السعودية في الستينيّات. السلفيون هم من أكثر القراء شغفًا لـ ابن تيمية اليوم، حيث إنهم يتبنون الإطار العقدي لـ ابن تيمية ضد الأشعرية، لكنهم لا يشعرون دائمًا بالارتياح إزاء وجهات نظره في كثير من المسائل الخلافية مثل بقاء النار وعصمة النبي من الذنب والخطأ.

بالإضافة إلى السلفيين استند الحداثيون والإحيائيون إلى ابن تيمية لتقديم

تصوراتٍ عن الإسلام منفتحة على العالم المعاصر. كتب الحداثي الباكستاني فضل الرحمن (ت 1988م) باستحسانٍ عن إعادة إدخال ابن تيمية لمفهوم الغايات الحكيمة للأفعال الإلهية في الفكر الإسلامي السائد، ويشيد بإعادة الصياغة الأخلاقية للتصوف من أجل الإصلاح الإسلامي الحديث. ويتمسك الإحيائي المستقر في قطر يوسف القرضاوي (من مواليد عام 1926م) بالنفعية التيميّة والبراجماتية السياسية لتشجيع المسلمين على المشاركة البنّاءة في المجتمعات الديمقراطية والتعدُّدية. فيجب على المسلمين أن يبحثوا عن العدالة والصالح العام بأفضل ما لديهم من قدرات، حتى في مجتمعٍ يحكمه الكافرون.

ختامًا كان ابنُ تيمية خصبًا في أفكاره ومستقطِبًا خلال حياته، ولا يزال كذلك حتى اليوم. ومازالت حياتُه وكتاباتُه تُلهِم المسلمين الباحثين عن رؤية أخلاقية مميزة للإسلام قائمة على القرآن والسنة النبوية. وما زالت انتقاداته لـ الأشعرية وابن عربي والتشيع والمسيحية والقبورية تُثيرُ البلبلةَ داخل المجتمع الإسلامي وخارجه. وسواءٌ أكانَ ذلك نعمةً أم نِقمة يلعب ابن تيمية دورًا رئيسًا في النقاشات الجارية اليومَ حول معنى الإسلام.

الببلوغرافيا

سنسرد أدناه المصادرَ المذكورةَ في النصّ باختصاراتها. «مجموع الفتاوى» هو أكبر مجموعة حديثة من كتابات ابن تيمية. ذكرتُ أسماءَ كتبِ ابن تيمية المذكورة في النص، ولكن الكتب التي لم أقتبس منها لم أوردْها في هذه القائمة، وهو الأمر نفسُه فيما يتعلق بأعمال علماء العصور الوسطى. للوقوف على مقدمة عن الطبعات الحديثة لكتابات ابن تيمية العربية راجع الرابط الآتي:

بداية = ابن كثير. البداية والنهاية. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وبشّار. 20 جزءًا. ط2. دمشق: دار ابن كثير، 2010.

درء = ابن تيمية. درء تعاض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. 11 جزءًا. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411/ 1991.

درة = السبكي، تقي الدين. الدرة المضية في الرد على ابن تيمية. دمشق: مطبعة الترقي، 1929.

فتاوى = ابن تيمية. الفتاوى الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

جواب = ابن تيمية. الجواب الصحيح على من بدَّل دينَ المسيح. تحقيق: علي بن حسن بن نصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. 7 أجزاء. ط2. الرياض: دار العاصمة، 1999.

جامع = ابن تيمية. جامع الرسائل والمسائل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الجزء 1. القاهرة: مطبعة المدني، 1969.

كنز = ابن الدَّاوداري، أبو بكر بن عبد الله. كنز الدرر وجامع الغُرر. الجزء 9. الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر. تحقيق: هانس روبرت رويمر. القاهرة: قسم الدراسات الإسلامية للمعهد الألماني للآثار بالقاهرة، 1960.

محبة = ابن تيمية. قاعدة في المحبة. تحقيق: محمد رشاد سالم. القاهرة: مكتبة التراث الإسلام، د ت.

مسالك = العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. في: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران، 312- 28. ط2. مكة: دار عالم الفوائد، 1422/ 2001-2.

مجموع = ابن تيمية. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد. 37 جزءًا. الرياض: مطابع الرياض، 1961- 67.

منهاج = ابن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم. 9 أجزاء. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406/ 1986.

محصَّل = الرازي، فخر الدين. المحصَّل. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د ت.

نبذة = الذهبي، شمس الدين: نبذة من سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية
In "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya." Ed. and trans. Caterina Bori. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67.3 (2004): 321-48.

نبوات = ابن تيمية. كتاب النبوات. تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان. جزآن. الرياض: أضواء السلف، 2000.

سياسة = ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعي. تحقيق: علي بن محمد العمران. مكة: دار عالم الفوائد، 1429/ 2008.

عقود = ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة الحجاز، 1938.

Public Duties = Ibn Taymiya. *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. Trans. Muhtar Holland. Leicester: The Islamic Foundation, 1985.

Response = Michel, Thomas F. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*. Delmar, NY: Caravan, 1984.

Theodicy = Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

وفيما يلي أهم المصادر المكتوبة باللغات الأوروبية التي رجعتُ إليها في كتابة هذا الكتاب.

للاطلاع على ببلوغرافيا كاملة عن الدراسات حول ابن تيمية، وسياقه، وميراثه، انظر:

Ahmed, Shahab. "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses." *Studia Islamica* 87 (1998): 67-124.

Aigle, Denise. "The Mongol Invasions of Bilad Al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas." *Mamluk Studies Review* 11.2 (2007): 89-120.

Al-Gama'ah al-Islamiyah. *Initiative to Stop the Violence (Mubadarat waqf al-'unf): Sadat's Assassins and the Renunciation of Political Violence*. Trans. Sherman A. Jackson. New

Haven, CT: Yale University Press, 2015.

Ali, Mohamed M. Yunis. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

Al-Jamil, Tariq. "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hilli: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 229-46. Karachi: Oxford University Press, 2010.

Al-Matroudi, Abdul Hakim I. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. London: Routledge, 2006.

_____. "The Removal of Blame from the Great *Imams:* An Annotated Translation of Ibn Taymiyyah's *Raf' al-Malam 'an al-A'immat al-A'lam.*" *Islamic Studies* 46.3 (2007): 317-80.

Amitai, Reuven. "The Mongol Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties." In *The Mamluks in Egyptian and Syria Politics and Society*, ed. Michael Winter and Amalia Levanoni, 21-39. Leiden: Brill, 2004.

Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.

Antrim, Zayde. "The Politics of Place in the Works of Ibn Taymiyah and Ibn Fadl Allah Al-Umari." *Mamluk Studies Review* 18 (2014-15): 91-111.

Assef, Qais. "Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya." *Bulletin d'études ori-entales* 60 (2011): 91-121.

Belhaj, Abdessamad. "Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: A Re-Examination of *siyasa shar'iyya.*" In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer, 400-421. Berlin: de Gruyter, 2013.

Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.

Bori, Caterina. *Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*. Supplemento N. 1. *Rivista Degli Studi Orientali*. Vol. 76. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

_____. "The Collection and Edition of Ibn Taymiyah's Works: Concerns of a Disciple." *Mamluk Studies Review* 13.2 (2009): 47-67.

_____. "Ibn Taymiyya *wa-Jama'atu-hu*: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 23-52. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. "Theology, Politics, Society: The Missing Link. Studying Religion in the Mamluk Period." In *Ubi Sumus? Quo Vademus? Mamluk Studies - State of the Art*, ed. Stephan Conermann, 57-94. Gttingen: V&R Unipress, 2013.

_____. "One or Two Versions of *al-Siyasa al-Shar'iyya* of Ibn Taymiyya?
And What Do They Tell Us?" ASK Working Paper 26. Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg, 2016.

_____. "Ibn Taymiyya (14th to 17th Century): Transregional Spaces of Reading and Reception." *The Muslim World* 108.1 (2018): 87-123.

Bori, Caterina, and Livnat Holtzman, eds. *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim Al-Gʿawziyyah. Oriente Moderno* monograph series 90.1, 2010.

Broadbridge, Anne F. *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190- 1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

el Omari, Racha. "Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and his Polemics with the Ash'arites." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 101-119. Karachi: Oxford University Press, 2010.

El-Rouayheb, Khaled. "From Ibn Hajar al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Alusi (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Hanbali Sunni Scholars." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 269-318. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. "Theology and Logic." In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, 408-31. Oxford: Oxford University Press, 2016.

El-Tobgui, Carl Sharif. "From Legal Theory to *Erkenntnistheorie*: Ibn Taymiyya on *Tawatur* as the Ultimate Guarantor of Human Cognition." *Oriens* 46.1-2 (2018): 6-61.

Farrukh, Omar A., trans. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam*. Beirut: Khayat, 1966.

Fons, Emmanuel. " propos des Mongols, une lettre d'Ibn Taymiyya au Sultan al-Malik al-Nasir Muhammad b. Qalawun." *Annales Islamologiques* 43 (2009): 31-73.

Friedman, Yaron. *The Nusayri-'Alawis: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill, 2010..

Griffel, Frank. "Al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into A'arite Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 101-144.

_____. "Ibn Taymiyya and His Ash'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle." *The Muslim World* 108.1 (2018): 11-39.

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1993.

Hassan, Mona. "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 338-66. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Heck, Paul L. "Jihad Revisited." *Journal of Religious Ethics* 32, (2004): 95-128. Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Holtzman, Livnat. "The Dhimmi's Question on Predetermination and the Ulama's Six Responses: The Dynamics of Composing Polemical Didactic Poems in Mamluk Cairo and Damascus." *Mamluk Studies Review* 16 (2012): 1-54.

_____. *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700-1350)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

_____. "The Bedouin Who Asked Questions: The Later Hanbalites and the Revival of the Myth of Abu Razin al-'Uqali." In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, 431-68. Bonn: V&R unipress, 2018.

Homerin, Th. E. "Ibn Taimiya's *Al-Sufiyya wa-al-fuqara'*." *Arabica* 32, (1985): 219-44.

Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World." *Journal of Islamic Studies* 15.3 (2004): 287-329.

_____. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

_____. "Islamic Universalism: Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire." *The Muslim World* 99.1 (2009): 181-201.

_____. "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 55-77. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. "Ibn Taymiyya." In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 4 *(1200-1350)*, ed. David Thomas and Alex Mallett, 824-78. Leiden: Brill 2012.

_____. "A Muslim Conflict over Universal Salvation." In *Alternative Salvations: Engaging the Sacred and the Secular*, ed. Hannah Bacon, Wendy Dossett, and Steve Knowles, 160-171. London: Bloomsbury, 2015.

_____. "Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism." In *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, ed. Elisabeth Kendall and Ahmad Khan, 177-203. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

_____. "Withholding Judgment on Islamic Iniversalism: Ibn al-Wazir (d. 840/1436) on the Duration and Purpose of Hell-Fire." In *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, 208-37. Leiden: Brill, 2016.

_____. "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Din al-Razi." In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader al-Ghouz, 469-91. Bonn: V&R unipress, 2018.

_____. "Early Mamluk Ash'aris against Ibn Taymiyya on the nonliteral reinterpretation of God's attributes (*ta'wil*)." In *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash'arite Tradition*, ed. Jan Thiele and Ayman Shihadeh. Leiden: Brill, forthcoming.

_____. "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism." In *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, ed. Peter Adamson. Berlin: De Gruyter, forthcoming.

Hoover, Jon, with Marwan Abu Ghazaleh Mahajneh. "Theology as Translation: Ibn Taymiyya's Fatwa Permitting Theology and Its Reception into His *Averting the Conflict between Reason and Revealed Tradition* (Dar' Ta'arud al-'Aql wa l-Naql)." *The Muslim World* 108.1 (2018): 40-86.

Ibn Taymiyya. *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. Trans. Muhtar Holland. Leicester: The Islamic Foundation, 1985.

Ibn Taymiyya. *Epistle on Worship* (Risalat al-'Ubudiyya). Trans. James Pavlin. Cambridge: Islamic Texts Society, 2015.

Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*. London: Croom Helm, 1986.

Jackson, Sherman A. "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus." *Journal of Semitic Studies* 39.1 (1994): 41-85.

Johansen, Baber. "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law"." In *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, ed. Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss, 259-93. London: I. B. Tauris, 2008.

Jokisch, Benjamin. "*Ijtihad* in Ibn Taymiyya's *fatawa*." In *Islamic Law: Theory and Prac-*

tice, ed. R. Gleave and E. Kermeli, 119-37. London: I. B. Tauris, 1997.
Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550.* Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1994.
Khalil, Mohammad Hassan. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
Knysh, Alexander D. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
Krawietz, Birgit, and Georges Tamer, eds. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya.* Berlin: de Gruyter, 2013.
Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Tak.i-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328.* Cairo: Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale, 1939.
_____. "La Biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Katir." *Bulletin d'études Orientales* 9 (1942-43): 115-62.
_____. *La profession de foi d'Ibn Taymiyya:* La Wasitiyya. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1986.
Little, Donald P. "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya." *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973): 311-27.
_____. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1975): 93-111.
Makdisi, George. "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order." *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118-29.
Mazor, Amir. *The Rise and Fall of a Muslim Regiment: The Mansuriyya in the First Mamluk Sultanate, 678/1279-741/1341.* Bonn: Bonn University Press at V&R unipress, 2015.
Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement.* London: Hurst & Company, 2009.
Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of His* Kitab iqtida' as-sirat al-mustaqim mukhalafat ashab al-jahim. The Hague: Mouton, 1976.
Michel, Thomas F. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's* Al-Jawab Al-Sahih. Delmar, NY: Caravan, 1984.
Michot, Yahya M. [Jean R. Michot, Yahya J. Michot] *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le livre du samâ' et de la danse* (Kitâb al-samâ' wa l-raqs) *compilé par le Shaykh Muhammad Al-Manbiji.* Paris: J. Vrin, 1991.
_____. *Ibn Taymiyya: Lettre a un roi croisé (Al-Risâlat al-qubrusiyya).* Louvain-laNeuve: Bruylant-Academia, 1995.
_____. "Vanités intellectuelles...l'impasse des rationalismes selon le *Rejet de la contradiction* d'Ibn Taymiyyah." *Oriente Moderno* 19 (2000): 597-617.
_____. "Un célibataire endurci et sa maman: Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes." *Acta Orientalia Belgica* 15 (2001): 165-90.
_____. "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risala Adhawiyya*: Being a Translation of a Part of the *Dar' al-ta'arud* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices." *Journal of Islamic Studies* 14.2 (2003): 149-203 (Part I), 14.3 (2003): 309-63 (Part II).
_____. *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule.* Oxford: Interface Publications, 2006.

_____. "Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Views on Superstition." *The Muslim World* 99.1 (2009), 1-20.

_____. "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?" *Muslim World* 101.2 (2011): 130-81.

_____. *Ibn Taymiyya: Against Extremisms*. Beirut: Albouraq, 2012.

_____. "An Important Reader of al-Ghazali: Ibn Taymiyya." *The Muslim World* 103.1 (2013): 131-160.

_____. "Ibn Taymiyya, Salafism and Mercy." In *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, 411-30. Istanbul: Ensar Nesriyat, 2014.

_____. "Ibn Taymiyya's Critique of Shi'i Imamology." *The Muslim World* 104.1-2 (2014): 109-49.

_____."Al-Ghazalis Esotericism According to Ibn Taymiyya's *Bughyat Al-Murtad*." In *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Vol. 1, ed. Georges Tamer, 345-374. Leiden: Brill, 2015.

_____. "Ibn Taymiyya's Commentary on Avicenna's *Isharat, namat* X." In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, 119- 210. Bonn: V&R unipress, 2018.

Mirza, Younus Y. "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim." *Islam and Christian-Muslim Relations* 24.3 (2013): 277-98.

_____. "Ibn Taymiyya as Exegete: Moses' Father-in-Law and the Messengers in Surat Ya-Sin." *Journal of Qur'anic Studies* 19.1 (2017): 39-71.

Morel, Teymour. "Deux Textes Anti-Mongols d'Ibn Taymiyya." *The Muslim World* 105.3 (2015): 368-97.

Murad, Hasan Qasim. "Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Mihan." *Islamic Studies* 18 (1979): 1-32.

Mustafa, Abdul Rahman. "Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language." *The Muslim World* 108.3 (2018): 465-91.

Olesen, Niels Henrik. *Cultes des saints et pélerinages chez Ibn Taymiyya*. Paris: Paul Geuthner, 1991.

Opwis, Felicitas. *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010.

øzervarli, M. Sait. "The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimun." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 78-100. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. øzervarli, M. Sait. "Divine Wisdom, Human Agency and the *fitra* in Ibn Taymiyya's Thought." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer, 37-60. Berlin: de Gruyter, 2013.

Post, Arjan. "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of Al-Ba'labakki's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (*Risalat Al-Suluk*)." *Journal of Sufi Studies* 5, no. 2 (2016): 156-87.

Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of *Taqlid*: The Four Chief *Qadis* under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10, no. 2 (2003): 210-28.

_____. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of

Intention. In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 191-226. Karachi: Oxford University Press, 2010.

_____. "Royal Justice and Religious Law: *Siyasah* and Shari'ah under the Mamluks." *Mamluk Studies Review* 16 (2012): 71-102.

Rapoport, Yossef, and Shahab Ahmed, eds. *Ibn Taymiyya and His Times*. Karachi: Oxford University Press, 2010.

SarriŶ Cucarella, Diego. "Corresponding across religious borders: the let-ter of Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus." *Islamochristiana* 36 (2010): 187-212.

_____. "Spiritual Anti-Elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (*walaya*)." *Islam and Christian-Muslim Relations* 22.3 (2011): 275-91.

Schallenbergh, Gino. "Ibn Taymiya (d. 1328) on Chess: Legal Evidence for a Prohibition." In *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras V*, ed. Urbain Vermeulen and Kristof D'Hulster, 525-37. Leuven: Peeters, 2007.

Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and Its Discontents: Ahmad Al-Rumi Al-Aqhisari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

Suleiman, Farid. *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*. Berlin: de Gruyter, 2019. Talhamy, Yvette. "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria." *Middle Eastern Studies* 46.2 (2010): 175-94.

Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1999.

Ukeles, Raquel M. "The Sensitive Puritan? Revisiting Ibn Taymiyya's Approach to Law and Spirituality in Light of 20th-century Debates on the Prophet's Birthday (*mawlid al-nabi*)." In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 319-337. Karachi: Oxford University Press, 2010.

Vasalou, Sophia. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2016.

Von Kügelgen, Anke. "Dialogpartner im Widerspruch: Ibn Rushd und Ibn Taymiya über die 'Einheit der Wahrheit'." In *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann, 455-81. Leuven: Peeters, 2004.

_____. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer, 253-328. Berlin: de Gruyter, 2013.

Winter, Stefan. *A History of the 'Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Zouggar, Nadjet. "L'impeccabilité du prophète Muhammad dans le credo sun-nite d'al-As'ari (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328)." *Bulletin d'études orientales* (Damascus) 60 (2011): 73-90.

_____. "Aspects de l'argumentation élaborée par Taqi l-Din Ahmad b. Taymiyya (m. 728/1328) dans son *Livre du rejet de la contradiction entre raison et écriture* (*Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql*)." *Arabica* 61.1-2 (2014): 1-17.